J. L. TALMON

MESIANISMO POLITICO

LA ETAPA ROMANTICA

Traducción del inglés por

ANTONIO GOBERNADO



AGUILAR

La versión original de esta obra ha sido publicada en inglés por Secker & Warburg, de Londres, con el título

POLITICAL MESSIANISM

THE ROMANTIC PHASE

Lleva la dedicatoria:

TO BERTEL, *in gratitude.*

Primera edición en inglés: 1960

M. AGUILAR, EDITOR, S. A.
Avda. Universidad, 757. México 12, D. F.

Printed in Mexico. Impreso en México por FUENTES IMPRESORES, S. A.
Centeno 4-B, México 13, D. F.

PREFACIO

Du dix-huitième siècle et de la révolution, comme d'une source commune, étaient sortis deux fleuves: le premier conduisait les hommes aux institutions libres, tandis que le second les menait au pouvoir absolu.

TOCQUEVILLE.

La Révolution française est beaucoup plus remarquable par la continuité qu'elle montre dans les idées, que par les destructions qu'elle a opérées; le XVIII-e siècle la traverse et se prolonge jusqu'en 1848. Durant la première moitié du XIX-e siècle on continue à croire à la bonté de l'homme, on construit des Utopies pour rendre l'humanité heureuse, on est à la fois rationaliste et sensible ... le règne de Rousseau qui avait commencé vers 1762 ... avait duré presque cent ans.

GEORGES SOREL.

Il avait annoté le Contrat Social. Il se bourrait de la Revue Indépendante. Il connaissait Mably, Morelly, Fourier, Saint-Simon, Comte, Cabet, Louis Blanc, la lourde charretée des écrivains socialistes, ceux qui réclament pour l'humanité le niveau des casernes, ceux qui voudraient la divertir dans un lupanar ou la plier sur un comptoir, et, du mélange de tout cela, il s'était fait un idéal de démocratie vertueuse, ayant le double aspect d'une métairie et d'une filature, une sorte de Lacédémone américaine où l'individu n'existerait que pour servir la Société, plus omnipotente, absolue, infaillible et divine que les grands Lamas et les Nabuchodonosors. Il n'avait pas un doute sur l'éventualité prochaine de cette conception; et tout ce qu'il jugeait lui être hostile, Sénécal s'acharnait dessus avec des raisonnements de géomètre et une bonne foi d'inquisiteur.

GUSTAVE FLAUBERT.

PREFACIO

No son pocos los autores que, tras años de trabajo, al enviar su libro para su publicación definitiva, comparten los sentimientos que Keynes expone en el prefacio de su *Treatise on Money:* "Me siento como aquel que, con ímprobo esfuerzo, se ha abierto camino a través de espesa jungla. Ahora que la he vencido comprendo que podría haber seguido un camino más directo... si tuviese que empezar otra vez." Yo encuentro cierto alivio acogiéndome a la sombra de roble tan poderoso.

Ha sido más el método que la materia lo que me sugirió este auto-interrogatorio, porque no fue tarea fácil el estudio separado de cada tendencia del mesianismo político, sin que perdiese su relación con un movimiento de ideas tan amplio. Por otra parte, el estudioso del pensamiento, primariamente interesado en las normas mentales y psicológicas, no podía olvidar la reconstrucción de aquellos acontecimientos que originaron e influyeron en la aparición y crecimiento de tales normas. Añadamos a estas dificultades todas aquellas inherentes al historiador; su tendencia a lo exhaustivo que es preciso dominar en beneficio de la selección; su afán por consultar las fuentes originales de información y que es preciso moderar, contentándose con la consulta de otros trabajos secundarios. Mi única esperanza es la de que los resultados obtenidos, a pesar de sus imperfecciones, sean útiles a otros en el hallazgo de un camino más corto para contemplar el panorama desde un punto más ventajoso.

Durante los ocho años que han transcurrido desde la aparición del primer volumen, no he encontrado motivo alguno que me forzase a modificar mi tesis inicial. Muy al contrario, fue grande mi sorpresa al comprobar hasta qué punto la distinción entre el concepto de democracia liberal y lo que dimos en llamar democracia totalitaria, se había convertido en lugar común entre los escritores y publicistas de todas las tendencias hacia la mitad del siglo diecinueve. Pero, además, pude descubrir que los devotos de lo que ya algunos llamaban entonces "democracia popular", así como los liberales y, por supuesto, los contra-revolucionarios, coincidían unánimemente en fijar sus

orígenes en Rousseau y los Jacobinos, mientras situaban el otro tipo de democracia en los Estados Unidos y en los Girondinos. La cuestión de la "responsabilidad" de Rousseau por los hechos, buenos y malos, de los que invocaron su nombre al cometerlos, tiene tanto valor como la relativa a la que pueda corresponder al Evangelio por la expulsión de los hugonotes por Luis XIV. La continuidad de una tradición importa más que la autenticidad de la interpretación del precepto y, en este caso, la naturaleza totalitario-democrática del canon rousseauniano-jacobino, o cuando menos sus posibilidades, saltan a la vista.

Sin en este volumen utilizo el término "mesianismo político" con preferencia al de "democracia totalitaria", no es más que con el propósito de evitar una descripción demasiado estrecha, incapaz de incluir todos los ríos y riachuelos en que se disgregó la inundación de "mesianismo revolucionario" que se extendió por el mundo a principios del siglo XIX. Pero, además, sigo estando convencido de que fue la misma fuerza la que impulsó a todos ellos y de que, por variados que hubiesen sido sus caminos, habrían llegado todos al mismo fin, ya que compartían las mismas expectativas totalitario-democráticas de un sistema proconcebido y exclusivista, que lo abrazaba todo y al que se creía representante de los mejores, de los verdaderos intereses, de la genuina voluntad y de la auténtica libertad del hombre. Una fe como la que constituye el objetivo de este estudio no se somete fácilmente a un criterio de cohesión lógica, antes bien, exige que se le de vida con toda la flamante retórica, grotesca fantasía y extrañas asociaciones de ideas tan características de los profetas del siglo XIX.

Me han servido de gran estímulo las conversaciones con mis amigos, el profesor R. H. Tawney, Sir Lewis Namier, el señor E. H. Carr, Sir Isaiah Berlin y el señor T. E. Utley. Asimismo han leído partes del manuscrito y han ofrecido sus valiosas orientaciones mis amigos de la Universidad Hebrea, doctores J. Arieli e Y. Garber-Talmon, y mis amigos de Londres señores Peter Goldman, George Lichtheim, el Dr. I. Neustadt y el Dr. R. Miliband. La señorita Bernadette Folliot, el señor David Holt y el doctor Renée Winegarten contribuyeron a su vez con sus correcciones lingüísticas. Me ayudaron también de diversas maneras el Dr. H. Ben-Israel, el señor S. Avineri, las señoritas M. Kozak y H. Lifszyc. Apenas puedo encontrar palabras con que agradecer a la señora B. Kleinhaus el celo con que me ayudó sin desmayo durante casi todo el período de preparación y redacción, y sobre todo, en la confección del índice.

J. L. T.

Universidad Hebrea
Jerusalén

NOTA DEL EDITOR

Este libro es el segundo volumen de La historia de la democracia totalitaria, *de la cual hemos publicado ya el primer volumen con el título de* Los orígenes de la democracia totalitaria.

Conviene advertir al lector, antes de que se adentre en el libro, que al final del mismo y en forma de nota tiene reseñada gran parte de las fuentes utilizadas por el autor para su redacción, lo que en muchos casos tiene tanto interés como el texto. Dado que en éste no se dan indicaciones que remitan a dichas notas, se ha juzgado conveniente indicarlo aquí con el fin de que pueda hacerse simultánea su lectura con la de los capítulos correspondientes.

INDICE GENERAL

INDICE GENERAL

INTRODUCCION

INTRODUCCION

1. Mesianismo político

Este estudio tiene por tema la esperanza de regeneración universal que animó a hombres y movimientos durante la primera mitad del siglo XIX.

No ha habido período en la historia, antes o después de esta época, en el que haya florecido un número mayor de proyectos utópicos que pretendían ofrecer una solución definitiva, coherente y completa de los problemas creados por los defectos de la sociedad. Jamás se han llevado a cabo intentos más temerarios de probar un sistema del fin lógico y último de la historia, y rara vez se ha mantenido un esfuerzo más constante por reconciliar la inevitabilidad histórica con la libertad humana, basando el hecho de la innovación revolucionaria en leyes deterministas de evolución. Todos los dilemas entre masa e individuo, organización colectiva y espontaneidad del hombre, así como las contradicciones entre la lucha de clases y la unidad nacional, el singularismo de la tradición de un país y la hermandad de los pueblos tenían que alcanzar su solución definitiva en un momento ya inminente.

Pero estas esperanzas no se limitaron solo a la teoría o a la promesa profética. Grandes grupos de hombres, entre los que se contaban los espíritus más generosos de la época, se preparaban sin regatear esfuerzo para el Gran Día mientras otros, gobiernos y clases dominantes, se movilizaban con no menor esfuerzo para evitar su advenimiento. La desilusión de los esperanzados, y el alivio que proporcionó a los temerosos el fallido experimento de 1848, tuvo un efecto decisivo en el pensamiento europeo y modeló gran parte de los procedimientos políticos de la segunda mitad del siglo.

Ya en el siglo XVIII el racionalismo había engendrado la esperanza de que la razón estaba a punto de sustituir a la tradición y el impulso como factor determinante de la historia. La unión de la Revolución francesa y de la industrial, causantes las dos de la violenta interrupción de la continuidad histórica y, al parecer, iniciadoras ambas de principios totalmente nuevos y de nuevas realidades, llevó a todas par-

tes la sensación de que se vivía una crisis casi apocalíptica de completa reforma estructural y dio paso a la creencia en la necesidad, e incluso en la inevitabilidad, de la solución próxima y definitiva. Y, al mismo tiempo, el temperamento romántico, ya de por sí compañero o hijo de los grandes levantamientos, dio rienda suelta a la imaginación del hombre e hizo posibles los cambios profundos y las maravillosas combinaciones que destacaron sobre el laberinto de desordenados detalles y recalcitrante inercia.

Iniciaremos pues este estudio investigando algunas de las tendencias más representativas del mesianismo durante la primera mitad del siglo XIX, comparándolas, dentro de lo posible, con las realidades sociales alcanzadas hoy, por un lado, y con las tendencias políticas rivales de la época, por otro. Esta comparación, que continuaremos también al analizar la aparición de la ideología mesiánica en 1848, esperamos que nos permita poner de relieve lo que significa verdaderamente el mesianismo político como fuerza histórica.

Lo realizaremos en tres planos distintos:

Los hombres pensaban y actuaban desde su situación en el mundo en cuanto a tiempo y lugar. Apasionadamente inclinados a relacionar su época con un designio histórico universal, y a pesar de su mentalidad intensamente progresiva, los entusiastas de la revolución absoluta no dejaban de formar parte de la realidad histórica del momento y de estar, por lo tanto, sujetos a sus limitaciones y determinaciones.

El segundo plano es el de la perspectiva histórica. En este estudio consideramos la marea alta del mesianismo político como acto segundo del amplio drama que relata el desarrollo de la democracia totalitaria mesiánica desde el siglo XVIII hasta nuestros días. Si el clima e ideología de la época fueron resultado de la Revolución francesa, matizada fuertemente por la Revolución industrial, fueron también la matriz de que, a su debido tiempo, emergerían la forma de pensar y el conjunto de ideas que dieron vida a la Revolución bolchevique gracias a la cual se impusieron.

En tercer lugar tendremos en cuenta el problema de la morfología, que el historiador se ve en la imposibilidad de ignorar, a pesar de saber que cuanto diga bajo este subtítulo no pasa de ser una mera orientación. ¿De dónde procede esa eterna esperanza de una etapa final de felicidad y paz universales? ¿Por qué se intensifica tanto en una época mientras parece aletargada en otra? ¿Qué es lo que convirtió al mesianismo político en factor tan vital y continuo en la edad moderna, haciendo de él el rival de la empírica democracia liberal por un lado y de los sistemas totalitarios de la derecha, por otro? ¿Y por qué, de una u otra forma, siempre acaba por convertirse de sueño de liberación en una trampa y un yugo?

Queremos comparar las ideas con las realidades. ¿Qué podrá enseñarnos esta investigación sobre la relación entre ellas? ¿Cuál es la causa y cuál el resultado? Revolución es el concepto eje de nuestro trabajo. ¿Cuál es más potente: la fuerza de la costumbre o la sed de innovación; el poder de lo tradicional o el afán de reforma; la materia o la decisión consciente del hombre; lo espontáneo o lo proyectado?

Este libro no es una historia de las ideas. Su objetivo es el clima creado por ellas, una estructura mental, una fe quizá. Hemos emprendido la tarea convencidos de que la fe es un factor identificable en la formación de las inquietudes humanas, de las actitudes y actos del hombre. Por mucho que las circunstancias puedan influir en ella, la fe es algo más que la suma total de las reacciones ante situaciones concretas, y más que un compuesto de racionalizaciones de intereses inmediatos; ya existía cuando estos surgieron y puede sobrevivirles, aunque, probablemente, modificada en algo por ellos.

La Cuestión de las Investiduras en la Edad Media, la Reforma del siglo XVI, el puritanismo anglosajón, fueron, por supuesto, producto de circunstancias concretas. Pero habrían dado el resultado que dieron de no haber existido una fe absoluta, cuyos principios se establecieron en un libro muchos siglos antes?

2. La mística de la revolución y la democracia totalitaria

El matiz puede variar: para unos lo principal tal vez fuera la continuación de la Revolución francesa; otros, en cambio, podían verlo en los problemas creados por la Revolución industrial; para muchos, los derechos del hombre o las reivindicaciones de los trabajadores habían de significar lo mismo, y la armonía social no ser otra cosa que la propiedad colectiva de los medios de producción en una sociedad sin clases. Pero todos ellos estaban inspirados por la intensa sensación de vivir en medio de una REVOLUCIÓN en marcha.

Tanto si creían en la violencia revolucionaria como medio de obtener el éxito inmediato y, como consecuencia, crearon sociedades secretas y organizaron motines y levantamientos, como si reprobaban estos métodos por fútiles y ponían su fe en la ayuda mutua, esperando socavar paulatinamente el sistema existente; o si confiaban en que las leyes económicas e históricas desprenderían del árbol el fruto maduro depositándolo en el seno de las fuerzas del futuro, todos los grupos pueden clasificarse como pertenecientes al campo de la REVOLUCIÓN.

Como veremos, hubo constantes idas y venidas, uniones y secesiones, *rapprochement* y alejamiento, debate y comparación entre los innumerables grupos, sociedades, escuelas y partidos, y, por lo tanto,

cuando se aplica con carácter de exclusiva el término "movimiento revolucionario" a los elementos que predicaban abiertamente la violencia, y la practicaban a través de conspiraciones y levantamientos, se restringe demasiado su verdadero alcance. Las quejas y las amenazas de los descontentos no fueron nunca lo más importante. Lo vital, el denominador común a todos, digámoslo una vez más, fue esa esperanza, esa preparación para un cambio total inevitable, predeterminado, del orden social. Aun cuando pueda parecer paradójico, algunos de los portavoces de la conspiración y la violencia resultaron, en cierto sentido, más moderados que los teóricos socialistas que repudiaban la fuerza e incluso renunciaron a la acción política. Los primeros estaban en la línea tradicional del derecho al tiranicidio y a oponerse a la opresión. Les preocupaba poco todo lo que no fuese justificar la rebelión contra las restricciones a la libertad impuestas por la tiranía, como, por ejemplo, el sistema de la Santa Alianza, los derechos políticos restringidos, la censura y la prohibición de actividades políticas. Frente a la vaguedad de lo que preveían para después del derrocamiento del despotismo los conspiradores puramente políticos, estaba la visión mucho más coherente, de total transformación, de las escuelas socialistas más pacíficas.

En realidad, las dos tendencias se inclinaban hacia un punto común intermedio. Muy pocos de los grupos revolucionarios políticos se mantuvieron inmunes a la influencia del evangelio social de reforma; hasta los utópicos, una vez pasados la violencia y el derramamiento de sangre, se apresuraron a recibir al movimietno triunfante como la oportunidad, largamente esperada, de iniciar la gran obra de reconstrucción total.

La mística de la revolución abarcaba un gran número de intereses, esperanzas, tendencias y deseos que iban desde el nacionalismo al comunismo, desde la pobreza evangélica a la tecnocracia industrial. Todos sabían que formaban una confraternidad internacional. La razón fundamental de que subsistieran entre ellos tan amplias diferencias —por lo menos hasta el fatal enfrentamiento de 1848— no era otra, en primer lugar, que la existencia de un enemigo común, "la vieja Europa", y, en segundo, que esa confraternidad, a diferencia de lo que ocurriría un siglo después, no estaba guiada ni se había ligado todavía a un cuartel general establecido en la misma sede del gobierno de una gran potencia. La vieja Europa creía, o pretendía creer, en la existencia de una conspiración internacional centralizada y con ramificaciones por todas partes, pero la realidad era que solo existía una confraternidad que se esforzaba, en general sin éxito, en conseguir esos lazos internacionales.

La mística de la revolución se inspiraba en la creencia general en

la revolución permanente. Pero, como ya hemos indicado, correspondía a un plano distinto que las antiquísimas doctrinas del derecho a oponerse a la opresión o a rebelarse contra el tirano y matarlo. La Revolución francesa abrió paso a la permanente y, utilizando la terminología marxista, no fue un simple motín contra ciertos males sino un levantamiento contra el mal mismo, que no terminaría hasta que el mal de males fuese totalmente desarraigado y sustituido por una justicia armónica. El derecho y el deber de mantener ese estado de rebelión permanente, y con él el de guerra civil, no se hallaba en ninguna autorización explícita sino en la naturaleza misma de las cosas, es decir, en la existencia del mal, y por lo tanto, los sacerdotes de la nueva religión no estaban sometidos a las leyes e instituciones existentes o, cuando menos, no creían formar parte de ellas. Como representantes de la posteridad y ejecutores de la verdadera voluntad del pueblo o de la Historia, aun cuando no existiese una declaración explícita de ella, solo debían obediencia a otra ley: la de la Historia.

El sistema que debía establecer la revolución no se concebía como algo empírico a lo que habría de llegarse por sucesivos tanteos sino un concepto apriorístico, implícito en el corazón de los hombres y resultado inexorable de las leyes históricas. La crisis que ocasionó la Revolución industrial, inmediata de la francesa, no se recibió como un desequilibrio temporal de una sociedad, asaltada de repente por una serie de problemas graves y sin precedentes, que necesitase tiempo y experiencia para acomodarse a ellos, sino que se le consideró un apocalipsis, una fuerza incontenible que impulsaba a la sociedad hacia un desenlace inevitable.

En las mentes de muchos, este desenlace era sinónimo de revolución violenta por la que se realizaría una catarsis general, después de la cual todos los hombres ofrecerían entusiasta y espontáneamente su consentimiento al establecimiento del nuevo sistema de cosas.

3. Colectivismo decimonónico frente a individualismo dieciochista ¿Contraste o identidad?

¿Hasta qué punto puede mantenerse la tesis de que los movimientos desencadenados por la marea alta del mesianismo político, en la primera mitad del siglo XIX, no solo forman parte de un todo a pesar de sus enormes diferencias, sino que en realidad son, además, simples aspectos de la única y continua tendencia hacia la democracia totalitaria que apareció en la segunda mitad del dieciocho y que aún hoy parece seguir acumulando impulso? Algunos de los elementos que contribuyen a aumentar esa marea causan la impresión, a primera

vista, de negar y repudiar totalmente gran parte de los postulados fundamentales del período racionalista y jacobino-babuvista.

En el volumen I de esta serie, definimos la naturaleza de la escuela democrático-totalitaria como "basada en el supuesto de una verdad política única y exclusiva", y postulante de "un esquema preordenado, armonioso y perfecto, hacia el que los hombres se ven irremisiblemente impelidos y al que llegarán inevitablemente". Pero la paradoja de la democracia totalitaria se evidencia en su afán por demostrar que la libertad del hombre es compatible con un sistema social exclusivo, porque "el propósito que proclama no se presenta nunca como idea absoluta, exterior y anterior al hombre", sino que "se le considera inmanente en la razón y la voluntad del hombre para constituir la más completa satisfacción de sus verdaderos intereses y la garantía de su libertad". Los obstáculos para conciliar la libertad con la idea de un fin absoluto se vencen "no pensando en los hombres tal como son, sino como deberían de ser y serían si se dieran las condiciones apropiadas". Estas condiciones serían establecidas por la vanguardia de los ilustrados que conocen la verdadera voluntad del pueblo y sus fundamentales deseos, que el pueblo mismo no está todavía preparado para formular. Así, pues, esta vanguardia, que actúa en calidad de representante de la posteridad, tiene plena justificación para emplear la violencia y la intimidación e ignorar los deseos aparentes del pueblo, "sin violar realmente por ello los principios democráticos", ya que está seguro de que, en las condiciones apropiadas "el conflicto entre la espontaneidad y el deber desaparecería, y con él la necesidad de recurrir a la coacción".

Y concluimos diciendo que "la democracia totalitaria evolucionó en seguida hacia la coacción y la centralización no porque rechazara los valores del individualismo liberal del siglo XVIII, sino porque en sus orígenes tuvo hacia ellos una actitud excesivamente perfeccionista", habiendo convertido al hombre en el punto de referencia absoluto. No se trataba solo de liberar al hombre de toda limitación: todas las tradiciones existentes, instituciones establecidas y disposiciones sociales tenían que ser destruidas y reconstruidas con el solo propósito de asegurar al hombre la totalidad de sus derechos y libertades, librándolo de toda dependencia y de los efectos de la desigualdad. El individualismo extremado caía de lleno en un sistema colectivista y coercitivo, antes ya de terminar el siglo XVIII, bajo la idea de una dictadura provisional y revolucionaria cuya misión no era otra que la de destruir todas las influencias tendentes a perpetuar las desigualdades y desequilibrios sociales. Las reformas apropiadas y un gran esfuerzo educativo crearían la perfecta unanimidad y el ajuste espontáneo de todos y cada uno al sistema colectivo.

El mesianismo político del período romántico mantiene en su totalidad los postulados de los precursores del babuvismo jacobino en cuanto se refiere a la marcha inalterable hacia un desenlace preestablecido, al papel decisivo de la vanguardia de los ilustrados en la materialización de los ideales y a la identificación espontánea del hombre con los principios y programas fundamentales, hasta la desaparición de todo conflicto. Con todo, hubo grandes diferencias entre las dos épocas o períodos y se presenta el dilema de determinar si esas divergencias nos obligan a considerar por lo menos algunas de las escuelas de pensamiento de la primera mitad del siglo diecinueve como fenómenos independientes, o si nos permiten estudiarlas como meras variaciones de un mismo tema: la mística de la revolución.

Donde surgen todas estas aparentes divergencias es en la cuestión del individualismo. Las diversas tendencias mesiánicas de la época coinciden en el elogio del ideal de asociación y en la condena del individualismo del siglo precedente. ¿Existe auténtica contradicción entre estos dos conceptos?

Tanto los racionalistas como los jacobinos tenían del hombre y de la sociedad una idea atomizada. La única diferencia auténtica existente entre los hombres era la que había entre ilustrados y no ilustrados. La ilustración podía llegar y llegaría un día a todos. El hombre tenía derechos eternos e inalienables y, para protegerlos, había creado un contrato social. Lógicamente, los hombres podían, a voluntad, asociarse o deshacer la sociedad y el estado, y cada uno de ellos podía unirse o separarse del cuerpo político. Este esquema se consideraba válido para todos los tiempos. La revolución verdadera pretendía el derrocamiento del viejo orden impuesto por intereses extraños e ideas erróneas, y el establecimiento de un contrato social basado en los principios eternos de la razón, la justicia y los derechos del hombre.

De esta forma la sociedad aparecía como un producto del hombre y no el hombre como producto de la sociedad. Desde luego, el hombre podía estar, y de hecho lo estaba, falseado por instituciones nocivas y una educación equivocada, pero estos efectos contraproducentes podían, por así decirlo, ser eliminados de una vez y para siempre, con ideas sanas y una adecuada organización social.

La edad de la razón no llegó a captar el carácter orgánico de una sociedad y una época, cuyos diversos aspectos se entremezclan y combinan unos con otros. Hombres de personalidad claramente definida, iguales entre sí en lo fundamental, llegan a un acuerdo contractual por voluntad propia, libremente ejercitada y con pleno conocimiento de lo que hacen. Esta clase de individualismo era natural en una sociedad pre-industrial y tan entusiasmada con el descubrimiento de la Razón

que olvidó totalmente la historia. Elimínense los obstáculos, terratenientes y curas, deróguense las leyes nocivas y la armonía social y el orden natural aparecerán a continuación en una sociedad de relaciones contractuales y simples.

El punto de vista jacobino solo consideraba individuos, todos iguales y económicamente independientes: artesanos, pequeños propietarios, comerciantes, funcionarios, todos virtuosamente dispuestos hacia la misma voluntad general. El babuvismo comunista veía ya la esencia de la libertad en la distribución igualitaria de bienes y servicios y en la utilización del poder público para garantizar la conformidad espiritual como una condición de la igualdad material, pero todavía entonces se consideraba al ciudadano de la República de Iguales como un productor independiente que aportaba su producto al almacén nacional, desde el que los funcionarios del estado lo distribuían a todos en partes iguales.

La Revolución francesa y las guerras napoleónicas y, sobre todo, la Revolución industrial, descubrieron a los hombres la importancia de las fuerzas colectivas y la existencia de relaciones de gran complejidad, haciendo inevitable una reestructuración profunda de la ideología mesiánica.

Al principio, el hombre aparecía luchando por arrancar su independencia de las fuerzas históricas y a la tradición y liberarse así de instituciones colectivas rígidamente predeterminadas como la Iglesia, la clase social y los gremios; en una palabra, luchaba contra la historia y los gremios.

Los efectos del nuevo experimento no fueron la renuncia al fin supremo de asegurar al individuo los medios de auto-expresión, sino el nacimiento de la idea de que la auténtica auto-afirmación del individuo sólo podía conseguirse mediante su integración en una fuerza colectiva coherente. Esto suponía la condena del individualismo en cuanto tuviese de aislamiento, de deseo de apartarse del grupo, lo que era desperdiciar energía para sentirse desgraciado e insatisfecho. Por otra parte, se hizo necesario, por el bien del individuo, asegurar la máxima cohesión en el esquema colectivo.

El reconocimiento de las fuerzas colectivas había de llevar a su vez a una mayor apreciación de los factores históricos. El esfuerzo colectivo no es tan solo una cuestión de lugar y tiempo, sino una empresa continuada de generación en generación. De esta forma, la razón pasó de ser una fuerza que repudiaba la historia, a ser otra que se desenvolvía gradualmente a través de ella. Así pues, la historia se convirtió de enemigo en aliado, de algo que había que vencer, en algo que había que cumplir. El transcurso del tiempo fue considerado como un constante avance hacia una integración superior. Puesto que la auto-afirmación del individuo se apoyaba ahora en la cohesión y armonía sociales, la historia aparecía como una fuerza redentora.

Liberado el hombre del malestar ocasionado por la sensación de hallarse en conflicto con cuanto le rodea y una vez que hubiese aprendido a considerar la realidad externa como parte de sí mismo, habría alcanzado la auténtica redención y su máximo poder. Libertad quiere decir supresión de toda limitación y la sublimación de esta experiencia es fuerza.

En realidad, la preocupación principal, durante la marea alta del mesianismo político, no es otra que el problema de la libertad y espontaneidad del hombre frente a la masa, sus organizaciones y la complejidad de las relaciones industriales, tema expresado con mayor profundidad y en mayor escala que lo había sido en épocas anteriores. El supuesto de que cuanto mayor fuera la cohesión del esquema colectivo, más libre y plena resultaría la auto-expresión del individuo, se basaba no en el concepto del hombre tal como es, sino como debía ser, como sería inevitablemente y como había que obligarle a ser. La negativa del rebelde o recalcitrante no había de interpretarse como argumento en contra del sistema que convertiría en realidad la armonía social, sino como prueba de la perversa naturaleza de ese individuo y ello constituiría una cuestión mucho más grave en una sociedad compleja que en las relativamente sencillas épocas anteriores a la industrialización.

Como hicieran los racionalistas del siglo XVIII, los credos mesiánicos construyeron su edificio sobre la roca de la bondad esencial del hombre. Tanto si ponían todas sus esperanzas en la utilización de métodos mejores de producción y distribución, en sistemas técnicos o psicológicos, o en el impacto liberador y purificante de la revolución, estos procedimientos siempre estarían condicionados a que el hombre, dadas las debidas condiciones, fuese en efecto un ser social y cooperativo y no un indomable recalcitrante. Y este es, precisamente, el punto clave que coloca a los colectivistas mesiánicos, a pesar de sus asociaciones historicistas, más cerca de las primeras tendencias individualistas de la democracia totalitaria que de las pesimistas escuelas deterministas de derechas con las que comparte su alta estimación de las fuerzas impersonales. El intento de combinar la espontaneidad humana con una teoría de salvación, les llevó, como a sus predecesores, a conclusiones totalitarias, no por falta, sino precisamente por exceso, de fe en el hombre, a la que acompañaba el temor de que el viejo Adán volviese por sus fueros.

4. Interrupción de la continuidad histórica e idolatría de la Historia

Un gran número de posibilidades totalitarias surgió por otro lado.

Había tenido lugar una interrupción sin precedentes de la continuidad histórica y, desde 1789, rugía un torbellino caleidoscópico de alteraciones. Había desaparecido la certidumbre instintiva, el hábito sin reflexión, la ingenua aceptación de las cosas porque allí estaban y se creía que siempre habían estado, fuerzas todas ellas de cohesión social y base de la confianza del individuo en sus propias ideas. El colapso de las relaciones mantenidas durante tanto tiempo y de las realidades tradicionales creó una sensación de inseguridad permanente de la que, a su vez, surgiría una añoranza de inalterables formas de existencia. Al mismo tiempo, la rápida sucesión de regímenes distintos y contradictorios originó la fe en la posibilidad de crear mundos totalmente nuevos con arreglo a proyectos meditados.

¿Qué era lo que, a la vista de tan espantosa inestabilidad, podría asegurar que el proyecto utópico concebido por este profeta o el mensaje salvador proclamado por aquel movimiento era, en efecto, el definitivo para el futuro? La Historia, o, en otras palabras, el canon de la inevitabilidad histórica.

Y no es pequeña paradoja el que la idolatría de la Historia fuera resultado y consecuencia del colapso de una continuidad histórica concreta, integrada en una religión organizada, una tradición nacional, costumbres locales y, jerarquías sociales de rancia estirpe.

El nuevo concepto de Historia estaba por encima, y más allá, de la real, tangible y no muy lógica historia de cada nación y cada época. Constituía una amplia y coherente unidad, a pesar de su desconcertante multiplicidad y aparente carencia de sentido en cada momento específico. La Historia, una e indivisible, era una estructura de ideas, un armazón de conexiones necesarias y llenas de significado; algo que avanzaba hacia un fin preestablecido.

En ese esquema general de la historia universal, las naciones y las clases no tejen simplemente sus propias vidas sin saber apenas de dónde vienen ni adónde van, sino que representan unas ideas y constituyen unas fuerzas. Los acontecimientos concretos no caen súbitamente sobre el hombre; son el resultado de largos procesos. Los hombres no se limitan a contar sus días sino que son muestras de razas, clases, edades. A sus jefes no les anima la ambición ni persiguen fines propios; son instrumentos del destino. La victoria o la derrota se convierten en veredictos de la Historia: la confirmación de un derecho superior, o una prueba de agotamiento. La coacción despótica puede ser interpretada como movilización general de fuerzas y los padecimientos sufridos como el precio a pagar por el cambio de mundos.

A la vista de esta concepción de la Historia, la política no puede ya ser cuestión de decisiones pragmáticas y disposiciones prácticas para un momento o un lugar, llevadas a cabo por hombres en los que casualmente ha recaído la autoridad necesaria. A los jefes no se les pide solamente que tomen aquellas medidas que les dicte su sabiduría o su ignorancia, sino que se les exige que cumplan las instrucciones escritas en el Libro del Tiempo, que descifren los dictados de la Historia y midan el significado de tal o cual acontecimiento, problema o decisión, dentro del contexto de la estrategia del progreso.

Este tipo de Historia panteísta está ligado a la idea de la unidad de la Vida. Lo mismo que en un proceso objetivo, el paso de una fase a otra se realiza cuando el nuevo principio de existencia domina y penetra todas las esferas de la vida. Este paso, considerado como un inmenso esfuerzo humano, exige para alcanzar el éxito la organización armoniosa de todos los bienes y facultades, y es tarea de los más conscientes del funcionamiento de la Historia y de las necesidades de su desarrollo asegurar la movilización total de los medios y la coordinación de las fuerzas humanas y sociales hasta conseguir una clara y precisa homogeneidad.

La esencia de la religión de la Historia que anima al mesianismo político es una profunda fe en que la marcha del Tiempo equivale a la creciente integración y cohesión del contenido humano y social lo que, a su vez, hace posible una auto-expresión del individuo cada vez más completa, mediante la utilización de todas las fuerzas del hombre dentro de un todo equilibrado. En este sentido, todas las tendencias del mesianismo político consideraron al cristianismo, como religión a veces y en su forma histórica siempre, como el gran enemigo. Es más, se proclamaron su sustituto triunfante. Su propio mensaje de salvación estaba en total contradicción con la doctrina cristiana básica, la del pecado original, con su visión de la historia como la de la caída en el mal y su negativa de que el hombre pueda alcanzar la salvación por sus propios medios. Las dicotomías entre teoría y práctica, alma y cuerpo, espíritu y materia, cielo y tierra, Iglesia y Estado, todas derivadas del principio fundamental, quedaban condenadas ante la majestad de la unidad de la Vida y de la unidad de la Historia y la visión final de una sociedad justa y armoniosa.

5. Seguridad y libertad; socialismo, liberalismo, democracia

El mesianismo del siglo XVIII tuvo su primera expresión en la rebelión ético-política de la burguesía contra la tradición, que se identificaba con el feudalismo, la Iglesia y el absolutismo real. Poco a poco fue evolucionando hacia un levantamiento social de los desheredados contra los que lo tenían todo. En el amanecer de la Revolución francesa, la reivindicación de la dignidad y felicidad humanas experimentó una reinterpretación de carácter francamente social y económico.

No falta quien haya dicho que los problemas y males sociales producidos por la Revolución industrial bastan para explicar la intensificación de la inquietud y de la rebelión. Pero el argumento es superficial, ya que siempre hubo injusticia social y opresión. Por otro lado, la irritación social no partía de un solo bando, ni el temor se concentraba en el otro únicamente. La diferencia de intensidad que pudo apreciarse en las primeras décadas del siglo XIX tuvo una gran importancia, pero no fue por sí sola suficiente para determinar el nuevo carácter que asumió la lucha.

En el pasado, los maltratados campesinos y enloquecidos trabajadores se hubieran levantado desesperados, matando, quemando y destruyendo cuanto caía en sus manos. Más tarde o más temprano, tales rebeliones quedarían aplastadas por una represión igualmente brutal. Los rebeldes caerían después, agotados e impotentes, en un letargo insensible y los vencedores añadirían un tornillo más a la maquinaria de su opresión y explotación. La paz quedaba así establecida para un largo período. El espíritu revolucionario estaba totalmente ausente de las luchas sociales de esas épocas. Posiblemente, los oprimidos abrigasen una vaga sensación de injusticia y murmurasen mucho sobre ello, pero carecían de programa y de sistema ideal con el que sustituir el régimen existente. Sus levantamientos, pues, no pasaban de ser explosiones esporádicas sin la inspiración de una idea concreta ni sujeción a plan preconcebido alguno. Los poderosos podían temer levantamientos y matanzas, pero no una revolución.

Muchas de las diversas disposiciones, incluidas las leyes de protección de pobres así como las instituciones francamente antiliberales del *ancien régime,* pueden justificarse en el miedo endémico a los motines y excesos del pueblo, pero no responden a un plan preconcebido para evitar la revolución, porque los grupos privilegiados no podían ni siquiera concebir la idea de una transformación real y completa del orden social.

La Revolución francesa constituyó un cambio en la dirección de

los acontecimientos. Surgió entonces un programa capaz de sustituir al existente. El resentimiento torpe y salvaje dejó paso al conocimiento de unos derechos y a unas esperanzas mesiánicas, y el miedo de un motín se convirtió en el temor, nunca mitigado ya, al levantamiento definitivo. Cada motín, cada revuelta, parecía señal de la proximidad del Juicio Final.

No fue la Revolución industrial por sí sola, ni siquiera principalmente, la que engendró la mística de la revolución. De no haber existido el cambio vital que introdujo la Revolución francesa, el descontento y la protesta de las víctimas de la Revolución industrial se habrían manifestado a la manera de las épocas anteriores, sin incorporarse a aquellos sistemas de doctrina social revolucionaria y a aquellos nuevos programas. Por otra parte, parece conveniente recordar aquí el comentario que aparece en el tomo anterior, acerca de hasta qué punto los mesiánicos profetas y dirigentes de la democracia totalitaria que vivieron antes y durante la Revolución francesa no tuvieron la menor sospecha del advenimiento de la Revolución industrial. La idea, pues, nació primero. Los argumentos adicionales, por no decir objetivamente decisivos, vinieron después.

Precisamente en la Revolución francesa surgió la cuestión, que había de abrir un abismo entre dos campos, de si sería posible la libertad sin igualdad y la felicidad auténtica sin seguridad. Los que, en términos generales, llamamos liberales se pronunciaron por la libertad; los otros, a los que puede llamarse —prescindiendo ahora de sus divergencias—, socialistas, exigieron que el Estado garantizase la seguridad de los pobres. Los liberales, puestos los ojos en el despotismo del rey y en la tiranía jacobina de 1793, temían la ampliación de los poderes del Estado y se dejaban fascinar por la teoría del control y del equilibrio. Los socialistas denunciaron la libertad de forma sin seguridad social, por considerarla falsa. Los liberales, ayudados y fortalecidos por su creencia en las leyes invariables de la economía —no es cosa de tratar aquí de si su convicción era auténtica o una simple racionalización de sus intereses—, solo vieron en el alzamiento de las masas una nueva invasión de los bárbaros; los ignorantes, toscos y salvajes, asaltarían los baluartes de la civilización y destruirían el bello equilibrio de su estructura, basado en relaciones naturales de propiedad y en el sentido de responsabilidad que las acompaña. El Estado, convertido en provisor, adquiriría un poder omnipotente con el que mataría la espontaneidad del individuo.

La respuesta de los socialistas fue que el liberalismo burgués no solo monopolizaba toda la riqueza, sino que abierta y cínicamente se arrogaba el derecho de utilizar el poder del Estado para defender las relaciones de propiedad existentes y mantener sojuzgadas a las masas

por medio de leyes restrictivas y empleo de la fuerza. Consecuentemente, los socialistas relevaban al pobre de la obligación de obedecer las leyes, ya que no las consideraban como resultado de un contrato social sino armas de una conspiración. Estando el proletariado sometido por la fuerza y sin voz en los asuntos del país, tenía perfecto derecho a emplear la fuerza contra la fuerza.

El problema de la propiedad se reveló en toda su desnudez, como nunca hasta entonces. Fue un momento decisivo en la historia de Europa. Habían desaparecido todas las desigualdades con excepción de las de la propiedad y, para el desheredado, este privilegio, por sí solo, tenía más valor que todos los de nacimiento abolidos ya, porque era el más efectivo. Con él habían sido restaurados de hecho y con creces todos los antiguos privilegios y, sin él, todos los derechos y libertades teóricos, lo mismo que la igualdad establecida por ley, carecían de efecto práctico. Para los hacendados, la propiedad se convirtió en el signo de la libertad y la independencia del hombre, en garantía de estabilidad social, cimiento de la civilización, estímulo para el esfuerzo y título para participar en el ejercicio de la soberanía.

La sociedad burguesa, que había desterrado los privilegios de la nobleza y de la Iglesia, hizo de la propiedad la cuestión principal, la esencia de todo. En el pasado, solo había sido uno de los numerosos privilegios y desigualdades entre los hombres, y ni siquiera, al menos oficialmente, el más importante. Ahora aparecía único, como señaló Tocqueville, en una sociedad orgullosa de que su nacimiento hubiese destruido todos los privilegios y desigualdades.

Pero, además, se hizo más vulnerable y, en su defensa, el régimen liberal se vio obligado a recurrir a medidas tan poco liberales como la restricción del derecho al voto y de la libertad de asociación y expresión, mientras algunos de los más avanzados demócratas liberales, que utilizaban al principio un lenguaje casi socialista, llegaban a disparar contra los trabajadores en las barricadas. Se motejaba a Lamartine de *incendiaire qui s'est fait pompier.*

La abolición o, por lo menos, la profunda reforma de la institución de la propiedad privada fue, para la mayoría de las escuelas mesiánicas, la condición, la materialización, de esa justa y armoniosa disposición de las cosas que la Historia estaba a punto de establecer. Tenían el convencimiento absoluto de que las fuerzas objetivas desencadenadas por las revoluciones científica e industrial llevaban irresistiblemente a la propiedad socialista de los medios de producción. La necesidad objetiva y los postulados de justicia estaban, de esta forma, a punto de converger y llevar a la Historia a su realización.

6. Universalismo y nacionalismo

Del mismo modo que el racionalismo del siglo XVIII, el mesianismo del XIX considerábase a sí mismo evangelio universal, tomando como base el concepto de la unidad de la historia y de la humanidad. Las teorías mesiánicas profetizaban el inminente y pleno cumplimiento de la historia en la materialización de una unidad universal.

Las ideologías nacionalistas de la primera mitad del siglo XIX estaban muy lejos de afirmar que cada nación fuese una ley de sí misma, en inevitable rivalidad con las demás. Trataban, por el contrario, de hallar una justificación de las particularidades nacionales en el servicio a un ideal universal, es decir, en el papel que correspondía a cada país en la historia universal. El cumplimiento glorioso de la misión de cada uno de ellos estaba precisamente en su activa participación de la hermandad de naciones con ideales comunes. Esto demuestra —como han dicho repetidas veces los autores mismos— que los profetas nacionalistas se veían impelidos, principalmente, lo mismo que los teóricos del socialismo, por el deseo de fundar un nuevo credo que sustituyese al cristianismo abandonado.

En ambos casos, el vehículo de la regeneración —la nación o la sociedad proletaria—, parecía transportar un contenido de alcance muy superior a la simple organización socio-económica o al armazón político-legal. Evidentemente, la nueva forma de auto-realización del hombre estaba en combinar la Iglesia y el Estado y fundir lo material con lo espiritual en una sola unidad indivisible, a diferencia del viejo concepto regido por el pecado original.

En cierto sentido, la deificación de la nación precisaba de la apoteosis de la historia universal y de la unidad de la raza humana, porque, de otra forma, la unicidad de la nación aislada habría sido un absurdo carente de verdadero significado.

Las nuevas naciones, italiana o polaca, francesa o alemana, tendrían que pasar por un período de purificación y renacimiento. Libres del yugo de invasores extranjeros o déspotas reales, consolidarían sus buenos impulsos naturales y acabarían con el egoísmo y la opresión de clases, fruto dañino de toda tiranía. Los pueblos liberados realizarían el ideal de la nación como familia de hermanos. Más aún, este sentido de solidaridad dentro de la nación se extendería a los habitantes de otros países, ya que, después de todo, las guerras y rivalidades entre naciones habían sido alimentadas por la ambición y perversión de los poderes del pasado, pese a que el estado natural entre las gentes es de concordia y mutuo afecto. Las iglesias nacionales liberadas se combinarían en una gran Iglesia universal.

Los nacionalistas mesiánicos utilizaban con frecuencia los mismos argumentos y vocabulario que los socialistas, sin más diferencia que el empleo de la palabra pueblo en lugar de la de proletariado, enfrascándose ambas escuelas en amistosos debates. Pese a ello, se consideraban aliados frente a un enemigo común en la lucha por alcanzar objetivos similares, porque los nacionalistas creían en la justicia social y los socialistas no podían por menos de simpatizar con las naciones oprimidas que luchaban por su libertad y unidad.

No concebían la posibilidad de un conflicto entre el credo revolucionario universal y las particularidades de cada nación. Los acontecimientos de 1848 habían de poner de manifiesto por primera vez la existencia de contradicciones esenciales entre uno y otras.

7. Apariencia y realidad

Las ideologías mesiánicas de la primera mitad del siglo XIX pueden ser relegadas, por el historiador que tenga poco interés y menos paciencia con las ideas, a un capítulo que incluye grupos de megalómanos y lunáticos, farragosos tratados de lectura insoportable o efímeros periódicos sin brillantez, experimentos grotescos de vida en común y comunidades utópicas, complots, conspiraciones y levantamientos esporádicos.

Ante la absoluta ausencia de resultados tangibles inmediatos, resulta extraña la solemnidad y grandilocuencia de los profetas, por un lado, y el mudo temor que sus teorías y profecías infundían en las clases poderosas, por otro. En cierto modo, y para utilizar la feliz expresión del Manifiesto Comunista, diremos que constituye el estudio de un fantasma.

Es preciso llamar la atención también sobre el contraste que ofrecen la relativamente poco industrializada Francia, en esencia un país de pequeños propietarios, en la que crece el fermento revolucionario, con la Inglaterra fundamentalmente capitalista, que supo vencer fácilmente el único movimiento proletario verdadero del siglo XIX, el Cartismo. Es esta una comparación tan importante para el estudio del problema como las causas de las revoluciones: problemas económicos o ideologías.

¿Qué fue más auténtico en la Francia anterior a 1848: el *pays légal* de un cuarto de millón de votantes, las sesiones de la Cámara, las actividades diplomáticas o el fermento utópico-revolucionario, los complots clandestinos y los *attentats*, o, finalmente, la apenas iniciada masificación de los desarticulados campesinos, la gran mayoría de la nación "que no hablaba pero *era* Francia"? ¿Qué hay en todo esto

de realidad y qué de mera apariencia? ¿Lo que ya es o lo que, incipiente todavía, espera entre bastidores? Tocqueville y Carlyle se horrorizaban ante la forma en que el país "oficial", en ambos reinos, ignoraba conscientemente lo que para ellos era la "verdadera realidad" de la época, es decir, el rumor creciente de descontento social y la revolución. Los hechos, idas y venidas "oficiales" se les antojaban fundamentalmente "falsos".

Los intentos del Cartismo en Inglaterra y de 1848 en el Continente vinieron a demostrar la debilidad de las fuerzas de la revolución mesiánica en comparación con las de la continuidad histórica. Fue pues, el país "oficial" rehecho, engrandecido, más flexible y sabio por los rudos golpes sufridos y, al mismo tiempo, más seguro de sí mismo y por ende más generoso, el que se mantuvo en el centro de la escena y fortaleció su dominio de la situación. ¿Puede inferirse de esto que el siglo XIX no fue, como se ha dicho muchas veces, el siglo de la Revolución sino una lección sobre cómo deben domarla las fuerzas conservadoras que, tras breve bache recobraron todo su poder? Según este razonamiento, los acontecimientos de 1848 fueron una demostración de la futilidad del fantasma mesiánico y de todas las esperanzas escatológicas y temores apocalípticos que inspiró; o, cuando más, un catalizador casual que apresuró el paso de la reforma social que también sin ellos se hubiera producido. Con todo, viendo este panorama desde la atalaya del siglo XX, la marea alta del mesianismo político deja de ser un fantasma y una ilusión y vuelve a presentarse como realidad viva, un acto de gran significación dentro de un vasto drama inmensamente real.

PARTE I

MESIANISMO SOCIALISTA

Tout sera dit. Le mal expirera; les larmes
Tariront; plus de fers, plus de deuils, plus d'alarmes;
L'affreux gouffre inclément
Cessera d'être sourd et bégaiera: qu'entends-je?
Les douleurs finiront dans toute l'ombre; un ange
Criera: commencement!

VICTOR HUGO.

D'autres siècles avaient déjà vu des esprits puissants et indociles, secouant le joug des opinions reçues et des doctrines autorisées, poursuivre isolément la vérité. Mais un pareil spectacle n'avait été donné que par quelques hommes ou à propos de quelques-unes des connaissances humaines. Ce qui singularise le dixhuitième siècle dans l'histoire, c'est que cette curiosité audacieuse et réformatrice ait été ressentie à la fois par une génération entière, et se soit exercée, en même temps, sur l'objet de presque toutes ses croyances, de telle sorte que, dans le même moment, les principes sur lesquels avaient reposé jusque-là les sciences, les arts, la philosophie, la politique, atteints ensemble par une sorte d'ébranlement universel, ont tous été remués ou détruits.

TOCQUEVILLE.

Blickt man über den ganzen Umfang der socialistischen und communistischen Literatur und über die Masse der Arbeit, die sich daran anschliesst, und vergleicht man die unendlich geringen Resultate der letzten Zeit mit denen der früheren, so lässt sich kaum verkennen, dass Socialismus and Communismus ihre theorestische Laufbahn erfüllt haben, und dass wir schwerlich etwas wahrhaft Neues in dieser Beziehung erwarten dürfen..

LORENZ VON STEIN.

(Septiembre 1847)

Démocratie—c'est le mot souverain, universel. Tous les partis l'invoquent et veulent se l'approprier comme un talisman... monarchie démocratique... les républicains;... les socialistes, les communistes, les montagnards veulent que la République soit une démocratie pure, absolue. C'est pour eux la condition de sa légitimité. Tel est l'empire du mot démocratie que nul gouvernement, nul parti n'ose vivre, et ne croit le pouvoir, sans inscrire ce mot sur son drapeau, et que ceux-là se croient les plus forts qui portent ce drapeau plus haut et plus loin...

GUIZOT.

CAPITULO 1

DE LA TECNOCRACIA A LA TEOCRACIA

I. LA TECNOCRACIA TOTALITARIA: SAINT-SIMON

a) Retrato de un mesías

El Conde Claude de Saint-Simon fue, quizá, el más asombroso de todos los profetas y mesías del siglo XIX, pues, aunque todos ellos estaban animados de un mismo sentimiento apocalíptico, ninguno llegó a sentirlo tan intensamente como él. "Esto es lo que les decimos sin dilación: los días de las soluciones a medias han terminado; es necesario encaminarse directamente hacia el bien general; es la verdad en su totalidad lo que hay que destacar ante las circunstancias actuales: el momento de crisis ha llegado. Esa crisis profetizada por muchos de los textos sagrados que componen el Antiguo Testamento y para la que, durante muchos años, se han estado preparando activamente las sociedades bíblicas, es la crisis cuya existencia acaba de demostrar la institución de la Santa Alianza, unión fundada en los más generosos principios de moralidad y religión. Es esta la crisis que los judíos han esperado tanto desde que, expulsados de su país, han andado errantes, víctimas de persecuciones, sin renunciar nunca a la esperanza de ver el día en que todos los hombres convivirían como hermanos. Finalmente, esa crisis tiende directamente al establecimiento de una religión auténticamente universal y a imponer a todos los pueblos una organización pacífica de la sociedad."

Aunque frases tan brillantes parecen ser eco de los sentimientos de Babeuf, Saint-Simon no consideraba la Revolución francesa orígen único de esta crisis. No fue un apologista de la gran Revolución, *cette crise effroyable* que todos los países están destinados a sufrir y de la cual la Revolución francesa solo fue un síntoma, o mejor aún, un espasmo violento cuyo gran significado fue el de "determinar la tendencia a buscar soluciones mejores *(perfectionnement)* que se manifiesta hoy por toda Europa", ...hacia la *révolution régénératrice.*

La sensación de crisis va acompañada de la vívida representación de un inminente desenlace, de una solución predeterminada "que no hay fuerza en el mundo capaz de evitar". El mundo sufre la angustia de una revolución, pero está casi a punto de ver su fin. Reorganización, reconstrucción, restauración, son palabras que se repiten con obstinada insistencia.

"Caballeros, solo tengo una pasión: la de pacificar Europa; una sola idea: la de reorganizar la sociedad europea. Elevad vuestros corazones a la altura de estos sentimientos, y vuestras almas a la de esta idea."

El hombre al que no resultaba embarazoso exponer estos sentimientos, y durante cuya vida tuvieron lugar los grandes acontecimientos de las revoluciones americana y francesa, la época de Napoleón y gran parte del período de la Restauración, nunca tuvo, ni casi buscó seriamente, la oportunidad de poner en práctica sus ideas regeneradoras. Por otra parte, no influyó sobre sus contemporáneos ni siquiera como pensador y, hasta prácticamente el final de su vida, no pasó de ser un oscuro escritor que lanzaba a los cuatro vientos folletos apresurados y mal escritos, anuncio de futuros libros más extensos sobre los males de la sociedad; es decir, casi un loco reconocido.

Años más tarde, Michelet lo consideraba el pensador más avanzado del siglo XIX. El gran Carnot, por su parte, también creyó que nadie había concebido tantas y tan nuevas y atrevidas ideas como aquel "hombre singular". Y, en efecto, son pocas las ideas de aquel siglo, rico en ellas, cuyo origen no pueda asociarse con los destellos de intuición de Saint-Simon. Inmediatamente después de su muerte se convirtió en el profeta, en el fundador místicamente reverenciado de un movimiento religioso-social, cuya audacia ideológica e intelectual no tuvo parangón en el siglo XIX, y que atrajo e influyó de manera distinta a gran número de los mejores cerebros y más claras mentes de Europa. ¿Cuál fue el secreto de aquel "último *gentilhomme* y primer socialista"?

Pertenecía a una de las más antiguas casas de Francia, que aseguraba descender del mismo Carlomagno. Según se decía, cuando era niño, un criado le despertaba todas las mañanas con estas palabras: "levantaos, señor, hoy tenéis grandes misiones que cumplir". El enemigo de los privilegiados de cuna, el incansable defensor de los derechos de la inteligencia, que en 1790 renunció a su título aristocrático y adoptó el nombre de ciudadano Bonhomme, no estuvo nunca totalmente libre de los impulsos del gran señor. Estaba convencido de ser un Napoleón de la ciencia y de la industria por la promesa que le hizo Carlomagno durante un sueño que tuvo estando preso en la cárcel de Luxemburgo, en 1794, de que lograría tanta gloria como filósofo

como su famoso antecesor había alcanzado en las artes de la guerra y el gobierno. No ha habido familia alguna desde el comienzo de los siglos que pueda jactarse de haber alcanzado gloria doble semejante. Como desafío más que como disculpa, Saint-Simon dice de sus terribles defectos como escritor: "Escribo, porque tengo cosas nuevas que decir; expongo mis ideas como se forjan en mi mente; escribo como un caballero, descendiente de los condes de Vermandois, heredero de la pluma del duque de Saint-Simon." Cualquier cosa de valor que se haya dicho, hecho o escrito en este mundo ha sido obra de algún caballero.

Si la autosuficiencia y la indiferencia ante la sanción externa, el reconocimiento público y el éxito mundano, la moda y la moralidad aceptadas, son signos de grandeza, Saint-Simon fue en efecto un gran hombre. Obediente a su llamada interior, sin avergonzarse ni mostrar afectación, ajeno a engaños y estratagemas o al afán de complacer, aparece como una fuerza elemental, un sonámbulo monumentalmente obtuso, pero al mismo tiempo despierto y romántico, franco y receptivo. Ya en su juventud se trazó el plan de vida a que había de someterse:

1. en la edad vigorosa, llevar la vida más original y activa;
2. conocer todas las teorías y prácticas;
3. pasar por todas las clases sociales y colocarse personalmente en las situaciones sociales más dispares; iniciar incluso relaciones aún desconocidas (sin excluir el hundimiento en el vicio, la perversión o la locura... *vie fort agitée... exaltée;* es un esfuerzo virtuoso para los que desean adquirir experiencia que les permita sondear la naturaleza y las fuentes del bien y del mal, y no tan solo colmar sus instintos insaciables);
4. finalmente, emplear los últimos años en resumir los resultados obtenidos, para beneficio de la humanidad.

Apenas pasada la adolescencia, Saint-Simon es ya coronel en el ejército revolucionario americano. Las artes de la guerra y la carrera militar carecen de atractivos para él, pero comprende claramente que la Revolución americana tendrá enorme influencia en la vida de Europa. Era una etapa importante en el curso de la civilización, en el camino hacia el *perfectionnement de la civilisation... l'ordre social* y, por lo tanto, caía dentro del campo de su vocación. Los planes y proyectos de reforma y mejora fluyen de su cabeza incesantemente; prepara un plano para un canal de Panamá, un proyecto para otro de Madrid al mar, y un plan de obras públicas en Holanda. Durante la

Revolución francesa permanece sorprendentemente inactivo. El 9 de Termidor le encuentra, como a otros padres del socialismo (Babeuf y Fourier), en la cárcel. Saint-Simon dedicó los años de la revolución, especialmente los del período posterior a Termidor, a febriles especulaciones con las ventas de terrenos del gobierno revolucionario y a amasar una fortuna. Pero rompe con su socio y cae en una bancarrota que le sume en la pobreza y el hambre durante años.

La vida de Saint-Simon ofrece una extraña mezcla de obsesiva unidad de propósito y oportunismo. En cierto sentido, su inestabilidad sirve para subrayar su unicidad e integridad de propósito. Buscaba el dinero no por ambición personal, sino para fomentar sus proyectos idealistas y relacionarse con filósofos y científicos de los que aprender observando *l'effet que la culture de la science produit... sur leurs passions, sur leur esprit, sur l'ensemble de leur moral.* El intento no tuvo mucho éxito. Los sabios comían mucho y hablaban poco y lo que decían no merecía la pena recordarlo. Despide a su amante porque no sabe hacer de anfritiona con sus huéspedes y se casa con la que él cree capaz de cumplir con este deber, pero un año después el matrimonio acaba en separación. Por lo que de él se sabe no hay nada intrínsecamente improbable en la historia de su proposición de matrimonio a Mme. de Staël, basada en la idea de que la unión del hombre más grande y la mujer más notable de la época tenía que dar como resultado un prodigio sin precedentes.

Arruinado, hambriento y abandonado por todos, el salvador de la humanidad no sentía vergüenza cuando solicitaba suscripciones para sus folletos que nadie quería leer, ni cuando empeñaba sus ropas o vivía varios años a costa de un antiguo servidor. Cuando agotó todos los recursos, probó el suicidio. "Durante los últimos quince días no he comido otra cosa que pan ni he bebido más que agua; trabajo sin lumbre y he tenido que vender mis ropas para sacar dinero con que pagar a los copistas de mis escritos. Es la pasión por la ciencia y el bien público; es el deseo de encontrar los medios de acabar sin violencias con esta horrorosa crisis en que está hundida toda la sociedad europea lo que me ha llevado a la miseria. Por ello, no me avergüenza confesarlo y mendigar apoyo suficiente para continuar mi obra."

Sólo hacia el final de su vida tuvo la fortuna de ganarse la admiración afectuosa de los jóvenes y ricos financieros judíos hermanos Rodríguez y Pereira, y con su ayuda, la seguridad y la comodidad.

Fijos sus ojos en la meta suprema —*le progrés des lumières et l'amélioration du sort de l'humanité*—, Saint-Simon se muestra dispuesto a la alianza con cualquiera de los poderes existentes. Ensalza a Napoleón, con lenguaje extravagante que repele, llamándole "el Legislador científico de la humanidad", y se entusiasma después con la promesa de paz universal contenida en la Santa Alianza. Espera del rey Borbón el tránsito a un sistema industrial mediante la dictadura, y sueña después con una unión de parlamentos como preludio a un régimen de asambleas sindicalistas y corporativas. Elogia a la monarquía y escribe más tarde su mejor artículo periodístico, en el que compara los efectos de la muerte repentina de la familia real, y de la crema de la aristocracia francesa, con las consecuencias de la repentina desaparición de los capitanes de la industria del país y de los más destacados sabios de Francia; artículo por el que acaba en la cárcel.

A juzgar por las apariencias, su vida fue de absoluta inutilidad en medio del olvido y menosprecio públicos. No lo creía él así. En 1810 escribe sobre sí mismo: "Mi vida parece una serie de desastres pero no he fracasado porque, lejos de hundirme, me he ido elevando, ...he sido como una marea en el reino de los descubrimientos; he caído a veces, pero el impulso ascendente ha vencido siempre. A la edad de cincuenta años, cuando otros comienzan a retirarse, inicio yo mi carrera... Mi situación moral es aún más desesperada que la pecuniaria, y cuantos consejos recibo procuran desanimarme. Pero a pesar de todo, disfruto, me considero feliz; conozco mi fuerza y esta sensación es la más agradable de cuantas he experimentado en mi vida... Mi propia estimación ha aumentado siempre en proporción al daño que he causado a mi reputación."

La locura exaltada, añade Saint-Simon, es indispensable para conseguir grandes cosas.

b) La búsqueda de un principio total (sociología, historicismo, dialéctica)

La Revolución francesa fue un gran acontecimiento pero no una realidad. No es que fracasara sino que nunca existió. Esta opinión demuestra la incapacidad de Saint-Simon para vivirla. En 1790 fue elegido *président de l'assemblée électorale* de su comuna, con ocasión de lo cual renunció a su título de nobleza. Fuera de esto, no hay prueba alguna, en sus escritos o correspondencia, de que los ímpetus y espasmos de la Revolución afectasen lo más mínimo su alma. El juramento del Juego de Pelota, la Bastilla, *levée en masse, la patrie en danger, la Republique une et indivisible,* todo el simbolismo y toda la mística de la revolución y del nacionalismo no parecen haber producido en él reacción alguna. Ningún héroe de la Revolución halló en él un admirador.

Napoleón sí inspiró su imaginación. No como genio militar y con-

quistador, sino como Demiurgo, gran arquitecto y legislador científico de la humanidad: "El Emperador no tardará en conquistar el mundo y le dará leyes, ...cuando acabe la guerra las ciencias se convertirán en el exclusivo objeto de su atención... basándose en el razonamiento y la observación fundará principios generales que servirán de guía a la humanidad eternamente... *Legislateur*... el genio más trascendental que jamás existió para dar leyes a los hombres... Fue preciso antes reunir todos los poderes en su mano... El Emperador es el jefe científico de la humanidad del mismo modo que es su cabeza política. En una mano sostiene la brújula infalible y en la otra la espada con que extermina a todos los enemigos del progreso de las luces."

Frente a este impulso constructivo y estas proezas, la Revolución ofrece un espectáculo de destrucción, de inútil debate y caos sangriento; en una palabra, de dolorosa esterilidad: "y al cabo... de treinta y dos años, todavía vivimos en plena revolución, el gobierno sigue siendo incapaz de moverse sin la ayuda de las bayonetas y a mí todavía me vigilan los suizos". Voluntades arbitrarias y opiniones equivocadas, alardeando de ser la encarnación de la razón eterna y la expresión de los verdaderos deseos del pueblo, arrojaron a la Francia revolucionaria en un torbellino de anarquía que terminó en despotismo terrorista cuando los más fuertes dominaron a los más débiles aspirantes a tiranos.

El destino final de la humanidad no puede ser el de vivir en ruinas; las instituciones sociales fueron creadas para unir y organizar a los hombres y no para ser destruidas. El racionalista que hay en él no puede desterrar la convicción de que tan tremendo fracaso tenga que deberse por fuerza a algún terrible olvido o error intelectual. Urge, pues, corregir el error, edificar sobre cimientos eternos después de haber retirado los escombros de la revolución.

"Es la falta de ideas generales lo que nos ha llevado a la ruina; no podremos volver a nacer auténticamente si no es con la ayuda de ideas generales; las viejas han caído *en vétusté* y ya no es posible rejuvenecerlas. Necesitamos ideas nuevas... un sistema, es decir, una forma de opinión que sea, por naturaleza, tajante, absoluta y exclusiva."

No hay nada más característico, en este sentido, que la desilusión que Inglaterra ocasionó a Saint-Simon cuando la visitó: no halló en ella esfuerzo alguno por reorganizar su pensamiento científico (lo que, como veremos, es prólogo y condición *sine qua non* de cualquier reconstrucción política según nuestro filósofo) ni *idée capitale neuve sur le chantier*. No se le ocurrió pensar que un país en el que no se había interrumpido la continuidad histórica no podía sentir la

necesidad de buscar una nueva definición de los principios de la existencia.

Saint-Simon creía necesario anclar la política humana, que la voluntad arbitraria y las conjeturas vagas de los hombres habían dejado a la deriva, a la cohesión y regularidad del orden natural. No solo esperaba encontrar una medida de certeza para la vida de la sociedad y confirmar que la naturaleza tenía límites precisos que oponer a las vaguedades de los hombres. Comprendió, mejor que cualquier otro pensador anterior a él, la necesidad de relacionar la confrontación de derechos y el choque de opiniones, considerados hasta entonces como el todo de la vida política, con fuerzas y procesos que llegan mucho más allá del conocimiento real e inmediato del hombre, es decir, con lo impersonal y lo histórico. De esa búsqueda de lo total puede surgir un nuevo y absolutamente cierto principio de legitimidad política.

Puesto que el hombre y la sociedad son parte de la naturaleza y ésta está regida por un solo principio, es forzoso que hombre y sociedad estén también sujetos a ese móvil primario. El hombre es como un pequeño reloj dentro de otro mayor, el universo, del que recibe la energía que precisa para moverse. Saint-Simon soñaba con deducir paso a paso las leyes determinantes del universo por su orden de sucesión: desde el fenómeno del universo, al sistema solar; de este a los fenómenos terrestres hasta desembocar en el estudio de nuestra especie, a la que considera dependiente del fenómeno sublunar, para, al fin, llegar a las leyes de la organización social mediante una reconstrucción previa de la interdependencia de lo orgánico y lo inorgánico, de los cuerpos fijos y los fluidos, de la materia y el movimiento. Una nueva Enciclopedia —la influencia de su maestro d'Alembert se deja sentir aquí— había de elaborar tan vasto y completo sistema del universo, partiendo del principio básico más general, que ha de ser una idea a priori, y completando después el esquema, según un método a posteriori, con las leyes particulares derivadas del razonamiento y la observación.

Durante algún tiempo Saint-Simon estuvo convencido de que la gravitación era ese principio universal básico que, una vez conocido el plan del universo, es decir, la distribución de la materia en un momento dado, nos permitiría predecir, con precisión matemática, las modificaciones que en el futuro habían de experimentar el universo y la vida de la sociedad, puesto que el fenómeno físico y el espiritual son de la misma naturaleza.

Éste es, en esencia, su fantástico primer plan para un Consejo Europeo de Newton que aparecía en la carta anónima "Carta de un ciudadano de Ginebra". Una vez probado que la soberanía popular no tiene mayor legitimidad que el derecho divino de los reyes o la suce-

sión Apostólica, siendo mucho más costosa, agotadora e irregular que ellos, es preciso reconocer que la legitimidad se adquiere por aptitud. De entre los más preclaros talentos de Europa, deberían elegirse veintiún hombres procedentes de los cuatro países más potentes (Inglaterra, Francia, Alemania e Italia) para formar con ellos un Consejo de Newton que sería la suprema autoridad espiritual de Europa y bajo cuya dirección los propietarios (posteriormente hubiera dicho los capitanes de industria) ejercerían el poder temporal después de haber sido elegidos por *tout le monde.*

Tan pronto como este proyecto se pusiese en práctica, tan pronto como hubiesen tenido lugar las elecciones y la teoría del *pesanteur universelle* hubiese sido proclamada por el Consejo de Newton, asentado en el gigantesco mausoleo que se construiría en memoria del gran físico, como principio orientador de la humanidad, "la maldición de la guerra abandonaría Europa para no reaparecer jamás". Vendría después una Cruzada Europea que se encargaría de liberar a otros continentes del lastre de la ignorancia y la opresión supersticiosa, con el propósito de agrupar al mundo entero en una sola unidad. Saint-Simon no tardó en resignarse al hecho de que sus conocimientos científicos no eran adecuados para un intento de establecer una teoría verdaderamente científica del universo. En este sentido Saint-Simon denuncia fogosamente a los científicos (de los que no recibió ayuda ni estímulo alguno) con un extraño tono tópico:

"¿Cuáles son los méritos que os dan derecho a figurar en este momento en la vanguardia científica? La humanidad se encuentra sumida en el dolor de una de las más grandes crisis que jamás haya experimentado desde su nacimiento ¿qué esfuerzos habéis hecho para terminar con ella?... La totalidad de Europa *s'égorge,* ¿qué hacéis para acabar con esa matanza? ¡Nada, digo yo! ¡Sois vosotros los que habéis perfeccionado los medios de destrucción! ¡Sois vosotros los que dirigís su empleo! ¡Se os ve en todos los ejércitos a la cabeza de la artillería! ¡Sois vosotros los que vigiláis las obras en los asedios! Y, una vez más, ¿qué hacéis para restablecer la paz? Nada. ¿Qué podríais hacer? Nada. El conocimiento del hombre es el único que puede llevarnos al descubrimiento de medios capaces de reconciliar los intereses de los pueblos, pero vosotros no estudiáis esa ciencia... Abandonad la dirección del *atelier scientifique,* permitidnos dar calor al corazón que se heló bajo vuestra dirección y encauzar toda su atención hacia esfuerzos que puedan traernos una paz general mediante la reorganización de la sociedad."

Saint-Simon decidió concentrar sus esfuerzos sobre los problemas de la sociedad y, de esta forma, se convirtió en uno de los padres de la sociología moderna. En su intento de sobrepasar el concepto de po-

lítica como vínculo de derechos y opiniones y como debate entre hombres conscientes de lo que son y quieren, Saint-Simon, un tanto influenciado por Montesquieu, descubre que las sociedades son *corps organisés... comme phénomènes physiologiques.* La sociedad no es un compuesto, una aglomeración de seres vivos, cada uno con sus derechos, intereses y acciones fortuitas, sino una *véritable machine organisée* a la que cada pieza contribuye de distinta manera. Es un organismo que ha evolucionado a través de los tiempos y ha creado sus propios órganos para adaptarse a las diversas situaciones que se le han presentado.

Según este punto de vista, la unidad inteligible en la historia, es la sociedad o, mejor aún, una civilización y no el Estado —simple institución jurídica y guerrera— ni la nación, con una supuesta etología mística particular. Saint-Simon rechaza el viejo método historiográfico, que consideraba a la historia "como una colección de hechos sin *enchaînement*" y que, por falta de "una concepción de la humanidad", clasificaba los acontecimientos cronológica y geográficamente. Saint-Simon reclama una historia capaz de describir *la série des développements de l'espèce humaine.*

El armazón político y legal de una sociedad no es autónomo. Está entretejido con fuerzas y procesos que no son creación deliberada de nadie, con "la fisiología social". La constitución escrita representa el conocimiento consciente y articulado del significado de los datos sociales y de las relaciones entre ellos. No crea el sistema social sino que lo refleja porque, no pudiendo ser creado, solo puede percibírsele como un hecho.

Los expertos en la "ciencia positiva del hombre", los fisiólogos sociales, como los médicos, diagnostican la enfermedad y, basándose en el diagnóstico, se esfuerzan por facilitar un pronóstico y un remedio. Los fisiólogos sociales son los únicos que están en condiciones de "analizar las causas de esta guerra y descubrir los medios para detenerla, buscando la forma de reconciliar los intereses de todos... de deshacer el embrollo de ideas que actualmente causan la muerte de muchos millones".

Por su conciencia del funcionamiento de las fuerzas objetivas, Saint-Simon es decididamente un pensador, "intelectualista", que confía en que la demostración científica es guía suficientemente fuerte para los hombres, y en que una buena formación basta para asegurar la conducta moral y la armonía de intereses: "es la ignorancia solamente lo que causa todos los males, los levantamientos del proletariado contra el orden establecido... la falta de madurez de la ciencia política..., la ausencia de claridad en la política engendra las perturbaciones del orden social... el único muro de contención que los

propietarios pueden oponer al movimiento proletario en un sistema moral". "Los filósofos reinan sobre la opinión, y la opinión gobierna al mundo."

Aunque Saint-Simon reconoce totalmente que las ideas están también condicionadas por las fuerzas e intereses sociales, no tiene dudas sobre su primacía. "Es imposible instituir un nuevo régimen sin haber establecido primero un nuevo sistema filosófico al que debe corresponder... El filósofo se sitúa a sí mismo en la cumbre del pensamiento humano, desde la que contempla lo que el mundo ha sido y debería ser. No es un simple observador sino un ente activo de primer orden en el mundo del espíritu *(monde moral)*, porque son sus ideas sobre lo que debe ser el mundo las que gobiernan la sociedad humana."

Todo sistema social es la aplicación de un sistema filosófico. La religión, la política, la moral, la instrucción pública, no son más que reflejo y aplicación de un sistema de ideas, un *Weltanschauung*. Existe una relación orgánica entre las ideas, reflejada a su vez por la manera en que las instituciones, intereses y fuerzas sociales forman el esquema de la sociedad. El orden social no es más que *le système de la pensée considéré sous différentes faces. Les institutions ne sont que les idées en actes.* Ese sistema, ese *Weltanschauung*, es lo que con frecuencia denomina Saint-Simon la religión de una época.

Cada época de la historia es la expresión y manifestación de un sistema filosófico, su *Weltanschauung*, y toda transformación político-social va precedida de una revolución en la ciencia. Copérnico fue el heraldo de la Reforma; Galileo y Kepler anunciaron la Revolución puritana; la ley de gravedad de Newton y las enseñanzas de Locke sobre la naturaleza del hombre y su perfectibilidad allanaron el camino para la Revolución francesa. La evolución de los sistemas de ideas procede de acuerdo con cierta dialéctica. No se inventan sino que evolucionan y son descubiertas y formuladas.

Así pues, si la evolución y el cambio son leyes de la historia, y los sistemas sociales y filosóficos no son más que un acto de adaptación, parece inferirse que el criterio de la verdad absoluta y eterna debe eliminarse para hacer sitio al concepto de que verdad (y justicia) quiere decir verdad en determinadas circunstancias, en un contexto concreto. ¿O debiéramos quizá decir, inspirándonos en Hegel, que la verdad es la historia, es decir, el desenvolvimiento gradual del esquema hasta llegar a su máxima articulación?

Saint-Simon comete con frecuencia el pecado de inconsecuencia en esta cuestión. Unas veces polemiza contra el relativismo de Montesquieu, insistiendo en que solo puede haber una forma de gobierno puesto que solo existe un método verdadero de razonar, aunque se apresura a admitir que la forma universal necesita modificarse según las costumbres y la época. Se pregunta a sí mismo *s'il n'y a point une forme de gouvernement bonne par la seule nature, fondée sur des principes sûrs, absolus, universels, indépendants des temps et des lieux.* Después de todo, "aunque los estados mentales humanos cambian con los tiempos, la naturaleza de las cosas nunca varía".

Pero la respuesta definitiva al problema aparece en la dialéctica de Saint-Simon.

c) El advenimiento del sistema industrial

La dialéctica sansimonista se desarrolla en tres niveles distintos.

El primero es la teoría de las edades crítica y orgánica que se alternan en la historia. Una edad orgánica significa un período de integración y cohesión. Se caracteriza por el imperio incontrovertible de algún principio fundamental, explícito o implícito, sobre todas las esferas de la vida. El ajuste espontáneo y sin esfuerzo de los diversos aspectos de la vida de la sociedad asegura la armonía y el progreso normal. El mundo griego anterior a Sócrates (¿o debiéramos quizá decir los sofistas?) y la Edad Media clásica nos proporcionan ejemplos de edades orgánicas.

La época crítica es aquella en que ya no existe un cuerpo común de creencias axiomáticas. Todas las cuestiones son objeto de duda; diferentes empeños arrastran a los hombres en distintas direcciones, el egoísmo aislacionista reina por doquier y la sociedad se desgarra en luchas de clase. Con Sócrates nació un largo período crítico. Al mismo tiempo, él inició la transformación más fundamental que haya habido en la historia antes de la Revolución francesa: el paso del politeísmo al monoteísmo, con lo que se constituyó en precursor de Jesucristo. La Reforma marca el principio de otro período de crisis, que continúa con la Ilustración y que la Revolución francesa llevó a su culminación. En el campo estrictamente filosófico, fueron los empiristas británicos los que "republicanizaron" la ciencia mediante un análisis a posteriori, después de que Descartes la "monarquizara" con ayuda del razonamiento apriorístico que desterró la imaginación y la fantasía. Los científicos modernos, hijos de la época crítica "no sois, caballeros, más que anarquistas. Negais la existencia, la supremacía de una teoría general".

La Revolución francesa ha revelado la desesperada necesidad de reorganizar y reintegrar todas las ideas, morales, políticas y religiosas, en un solo sistema coherente que dé comienzo a una nueva (¿y duradera?) época orgánica.

Desde el siglo XV, esa institución central del medievo que mantuvo unidas a las naciones de Europa y puso barreras a la ambición de pueblos y reyes —el papado—, ha venido debilitándose gradualmente; está hoy completamente destruida "y una guerra general, una guerra horrorosa, una guerra que parece destinada a tragarse la totalidad de la población de Europa, ruge desde hace veinte años y ha dado muerte a varios millones. Solo vosotros (los sabios) podéis reorganizar la sociedad europea. El tiempo apremia; la sangre corre; ¡apresuraos a definiros!"

No es fácil saber si la nueva época orgánica, por la que tan ardientemente ruega Saint-Simon, determinara solo un movimiento más del péndulo, otro ciclo en la serie teóricamente infinita de épocas orgánicas y críticas alternas, o si nos llevará a la consecución definitiva de la época orgánica eterna. Signos hay de que esto último es lo que prevé.

El curso del desarrollo intelectual de la humanidad —segundo nivel de esta dialéctica—, tiene para Saint-Simon el aspecto de un avance ininterrumpido hacia la precisión científica, la certeza y el reinado de valores positivos en la vida de la sociedad. Lo mitológico y lo metafísico han ido cediendo, de manera constante, ante lo científicamente demostrable y claramente útil. La alquimia ha sido expulsada por la química, la astrología evolucionó hacia la astronomía y las brujerías han sido sustituidas por la medicina. Existe, pues, la posibilidad de que la política, dominada durante tanto tiempo por mitología y teología, metafísica y conjetura, disquisiciones fatuas y vacía verbosidad, por no hablar del entusiasmo feudal por la guerra y las teatrales actitudes caballerescas, pueda pronto convertirse en una ciencia positiva. *Imprimer à la politique un caractère positif est l'objet de mon ambition*, de forma que gane *un caractère entièrement neuf*, libre simultáneamente de la conjetura y de la rutina falta de imaginación.

El tercer nivel de la dialéctica sansimonista tiene asociaciones sociológicas más concretas. La historia social de la humanidad sigue un proceso con dos caras: es la historia de una emancipación progresiva del hombre de su dependencia personal de otros hombres y el crecimiento simultáneo de formas de asociación y cohesión social. En los primeros tiempos el vencedor daba muerte a sus prisioneros, luego los convirtió en esclavos. La relación de amo y esclavo pasó después a ser el de terrateniente y siervo y, por fin, la de patrono y trabajador libre. En el futuro esta relación será la de libre asociación basada en la división del trabajo. Las etapas socio-económicas por las que han pasado las formas de asociación van del cazador solitario a la familia, la villa, la tribu y la nación, y ahora el mundo se ha convertido en un solo taller y un solo mercado que crea las condiciones para una asociación universal que, en realidad, está necesitando. Saint-Simon insiste en que las tensiones y esfuerzos inherentes a toda asociación y a las relaciones entre las diversas asociaciones, tienden a perder intensidad a medida que la asociación se amplía. Al mismo tiempo, las asociaciones más amplias y más coherentes, aunque proporcionan una mayor emancipación del individuo de su dependencia de otros, le atan más firmemente a la colectividad. "La división del trabajo aumenta en la misma proporción en que avanza la civilización, tanto en la esfera espiritual como en la temporal. El resultado es que cada hombre depende menos de cada uno de los demás, individualmente, pero todos dependen en mayor grado de la masa; *exactement sous le même rapport.*"

El punto en que estos tres niveles de Saint-Simon convergen es la idea del sistema industrial. Ese sistema, hacia el cual ha estado siempre encaminada la historia, constituirá una época orgánica en su plenitud. Será la encarnación de formas de pensar positivas y científicas *par excellence*. Régimen industrial es sinónimo de máxima asociación y, por consiguiente, de la emancipación del hombre. El sistema industrial invertirá los valores e instituciones del pasado y, simultáneamente, hará fructificar una serie de evoluciones que vienen madurando secretamente, hace mucho tiempo, en el seno de la sociedad.

La Edad Media fue, de hecho, un período orgánico en el más amplio sentido de la palabra. Ofrecía una comunidad de ideas, una universalidad espiritual e intelectual. Le hermandad cristiana de los hombres y las naciones era una realidad. La población ilustrada tenía un idioma común, el latín. Sobre todas las naciones existía un árbitro supremo y venerado, el Papa. El orden de cosas existente, la gradación de la sociedad, las enseñanzas de la Iglesia sobre el significado de la vida y el misterio de la muerte parecían naturales y evidentes por sí mismas.

Por otra parte, el mundo medieval se asentaba sobre formas de pensamiento, valores, supuestos e instituciones que negaban los postulados científicos y positivos que el sistema industrial está destinado a incorporar, para asegurar *l'ordre de choses le plus favorable à tous les genres de production*, y convertir la sociedad en un inmenso taller.

Las ideas ascéticas y religiosas de la sociedad dominada por la Iglesia no estaban calculadas para inspirar el entusiasmo hacia un esfuerzo productivo industrial, ni hacia el aumento de la producción y el consumo. La racionalidad, la precisión, la sobria apreciación de los datos, de las necesidades y motivos humanos no podían derivarse de la teología y el misticismo medievales. Lo mismo ocurre con la otra gran institución de la época: el feudalismo. Su aparición pudo ser necesaria y sus funciones, al principio, resultar beneficiosas; la masa del pueblo precisaba, en efecto, de una clase especializada de guerreros

que la protegiese de las terribles invasiones de los normandos, sarracenos y otros bárbaros, pero el efecto de estas dos instituciones —la Iglesia jerárquica y el feudalismo—, fue que la sociedad quedó dividida en grupos, unos destinados al gobierno, y otros (la gran mayoría) a ser gobernados, no partiendo de una idea del bien común auténtico, y mucho menos aún por un acuerdo voluntario, sino apoyándose en algún derecho divino o fuerza superior. Semejante estado de cosas tendía naturalmente a que los conceptos mito-teológico-feudales suprimieran toda consideración de utilidad, eficacia o investigación científica.

En el seno de esa sociedad, ya en tiempo de las Cruzadas, había comenzado a formarse una nueva fuerza: las comunas, los burgos, centros del esfuerzo industrial. Artesanos, comerciantes, artistas y profesiones liberales poseían intereses propios que nada tenían que ver, ni por qué encontrarse, con las formas feudales y teológicas prevalentes. Estas evoluciones, unidas a la pacificación de Europa y a la aparición de nuevas técnicas como, por ejemplo, las armas de fuego, y fortalecidas por el nacimiento de una ciencia y unos sabios seglares, hicieron inútil el papel, antes esencial, de la Iglesia y la nobleza, y parasitarios sus privilegios. Faltando la prestación de auténticos servicios, las relaciones entre la nobleza y el clero, de un lado, y la masa del pueblo, de otro, tomaron el carácter de declarada dominación del hombre por el hombre. Cuando los dominados y explotados intentaron sacudirse el yugo de sus señores y crear un orden político concordante con las necesidades del sistema industrial, fueron acusados violentamente, por la aristocracia, de rebeldes y anarquistas. Y el feudalismo y la Iglesia tuvieron una nueva misión que cumplir; el mantenimiento de la ley y el orden.

La alianza temporal entre el rey y las comunas fortaleció a la monarquía y le permitió acabar con la anarquía feudal, pero no acertó a hacerlo así con el complejo de leyes, ideas e instituciones eclesiástico-feudales, que continuaron constituyendo la estructura oficial de la sociedad. Casi ilegalmente sin embargo, apenas percibidas, las fuerzas del orden industrial continuaron avanzando. No querían asumir el poder pero tampoco se resignaban a la obediencia. Casi diríamos que ignoraban al Estado, excepto como protección contra el desorden y la violencia. Entre sí zanjaban las diferencias mediante contratos garantizados por sus propios gremios, leyes y costumbres. Ya que el Estado feudo-militar-eclesiástico no podía prestar auténtica ayuda y sí solo causar perjuicios o, pero aún, imponer tributos, las clases industriales crearon casi una religión de no interferencia del Estado. La libertad general se identificó con la ausencia de gobierno y la libertad individual con el aislamiento. La experiencia sufrida durante el gobierno eclesiástico-feudal se universalizó, convirtiéndose en una filosofía según cuyos postulados el gobierno como tal era el enemigo natural y no el *chef de la société, destiné à unir en faisceau et à diriger vers un but commun toutes les activités individuelles.* De ahí todas las complicadas teorías sobre controles y equilibrio, garantías y seguridades, nacidas de la profunda desconfianza que inspiraban el Estado y el gobierno como dominio de los muchos por unos pocos. Las tendencias centrífugas, individualistas, se vieron enormemente reforzadas por Lutero y la Reforma, con su condena del papado y su insistencia en la primacía de la conciencia individual.

Mientras tanto, la evolución objetiva continuó consolidando y aumentando los avances de las clases industriales. Consiguieron acumular toda la riqueza y poder en sus manos y dejaron a la nobleza solo con la apariencia del poder. Los filósofos, políticos y abogados de la clase media y sus teorías sobre la naturaleza, el hombre y el Estado fascinaron a los gobernantes, minaron su confianza en sí mismos y consiguieron el triunfo del pensamiento seglar. El abismo entre lo sustancial y lo aparente se hizo más ancho cada vez. "Resultaba inadecuado y monstruoso que la dirección de los asuntos públicos estuviese en manos de la nobleza y el clero." La revolución se hizo inevitable y, en realidad, ya era un hecho antes de desencadenarse.

Lógicamente, una vez ocurrida, debería haber traído consigo el triunfo del sistema industrial. Pero no ocurrió así. Los metafísicos, abogados y publicistas, engañados por su propia *doctrine politique bâtarde* se adueñaron de la Revolución francesa. Cualesquiera que fuesen sus méritos en la preparación del camino de la revolución, sus vagas y abstractas ideas sobre la libertad y la igualdad, la división de poderes y las garantías constitucionales, solo sirvieron para ocultar el verdadero problema y hacer olvidar al pueblo la verdadera necesidad: la de una planificación científica y positiva del sistema industrial. "Como el clero y la nobleza, se excedieron en sus esfuerzos sobrepasando las necesidades de la sociedad", y se convirtieron en un obstáculo reaccionario.

Pero el sistema industrial está en marcha. Nada puede evitar su advenimiento.

d) Libertad e integración finalista

Aunque Saint-Simon jamás utiliza el término Revolución industrial, ni se ocupa de la naturaleza y significación de los adelantos técnicos, toda su actitud está determinada por la apreciación de estos progresos. La sociedad está a punto de convertirse en una organiza-

ción dispuesta en todas sus partes para la realización de un esfuerzo industrial productivo con que conquistar la naturaleza y conseguir el bienestar para todos, movilizándolos según la capacidad de cada uno y las necesidades del propósito común.

El sistema industrial del futuro se organizará *pour travailler à accroître sa prospérité par les sciences, les beaux arts et les arts et les métiers.* "Una sociedad no es más que una gran *société d'industrie*... La economía política es la única y verdadera cimentación de la política", y ésta "la ciencia que tiene como fin la ordenación de las cosas en la forma más favorable a todos los tipos de producción". "La totalidad de la sociedad descansa sobre la industria, única garantía de su existencia, fuente única de toda su riqueza y su prosperidad. El orden de cosas más favorables a la industria es, por lo tanto, y solo por eso, el más favorable a la sociedad. He aquí en una palabra el punto de partida y final de todos mis esfuerzos."

Solo son cosas reales y positivas aquellas que pertenezcan al esfuerzo para dominar el medio y producir, crear, dar forma y preparar objetos tangibles que nos den vida y placer. Todo lo demás carece de sentido, es ilusión, vaga imaginación y fatuo engaño.

El esfuerzo productivo industrial tiene una característica objetiva. Sus elementos son claramente mensurables y tangibles para todos. Su funcionamiento es cuestión de precisión y disciplina científicas. En una palabra, las actitudes y relaciones condicionadas por el esfuerzo industrial y adaptadas a él proceden invariablemente de una objetiva "naturaleza de las cosas, cuya justicia y necesidad no puede sino reconocer y proclamar el hombre". No es materia de agrado o desagrado, opinión o preferencia. Nadie tiene opiniones sobre la química o las matemáticas; las conoce o no. Unos saben más, otros menos, y aun otros las desconocen totalmente.

La otra característica vital del sistema industrial es la organización, con un máximo de cohesión e integración. Esto quiere decir, desde luego, que la sociedad no es una suma de individuos sino un todo organizado superior al individuo, cuyo puesto determina. *Il n'y a société que là où s'exerce une action générale et combinée.* La sociedad es una orquesta, un barco, un ejército, una fábrica, un esfuerzo dinámico para la consecución de un fin claro y específico. ¿Quiere esto decir que la libertad y la valía individuales tienen que ser aniquiladas? Todo depende del concepto de libertad que se adopte.

Para Saint-Simon libertad implica expresión de uno mismo. Es el poder hacer algo, no el estar libre de algo. Ese tipo de libertad solo puede darse plenamente en el sistema industrial, en el que la organización empieza naturalmente con la división del trabajo, con la asignación a cada uno de la tarea idónea en la que puede emplear sus aptitudes específicas con los mejores resultados posibles. La falta de esta planificación y división del trabajo implica desperdicio, frustración y desajuste. La libertad es una sensación de facilidad, una emoción sentida en el trabajo en equipo, realizado cómoda y gozosamente, una alegría al vencer los obstáculos en común.

Esta es una concepción totalmente romántica de la Revolución industrial, por completo opuesta a la realidad concreta del momento. Saint-Simon parece ignorar la miseria y la dureza de la industria. Su imaginación se inflama ante la oportunidad y el estímulo que ofrece para la autoexpresión.

El concepto de libertad tradicional, totalmente negativo, es la herencia de un pasado en el que no hubo un objetivo social común semejante a un esfuerzo industrial dinámico. Sin este fin común, y en una sociedad dividida en clases dirigentes y dirigidas, era natural que el hombre se sintiese a disgusto, oprimido y dominado; todo ello lo identificaba con la falta de libertad. Su obsesión constante no era otra que la de independizarse, aislarse, trazar una línea de demarcación entre él y el Estado, entre él y todos los demás; deseaba resistirse.

Pero, precisamente en el sistema industrial, con su *but d'activité,* la "verdadera libertad no consistirá ya en sentarse con los brazos cruzados... dentro de la comunidad". "Semejante tendencia deberá reprimirse severamente dondequiera que aparezca." La libertad "está, por el contrario, en el desarrollo, sin impedimentos y en toda su posible amplitud, de cualquier aptitud temporal o espiritual útil a la comunidad... La división del trabajo habrá unido totalmente a los hombres entre sí".

Era acertado exaltar las libertades individuales ilimitadas durante el período de lucha contra el régimen eclesiástico-feudal. Debilitaba al enemigo y subrayaba el valor y el alcance de la personalidad humana, sojuzgada por el viejo régimen. Pero ante el sistema industrial, ya en marcha, la teoría de los derechos individuales se convierte en una doctrina reaccionaria, en un grave obstáculo al progreso que se identifica con la cohesión e integración sociales.

"La idea vaga y metafísica de libertad, tal como se entiende generalmente hoy, tendería, caso de seguir utilizándose como fundamento de doctrinas políticas, a entorpecer la acción de la masa sobre el individuo." Desde este punto de vista, marcharía en dirección contraria al desarrollo de la civilización y a la organización de un sistema bien ordenado, que exige que las partes estén estrechamente unidas *et dans sa dépendance.*

Es completamente falso considerar la libertad o independencia individual como el fin del contrato social. Los individuos se asocian para conseguir objetivos positivos no meramente para ser libres. Los hom-

bres primitivos se asociaron para cazar o hacer la guerra cuando, si hubiesen deseado simplemente ser libres, lo hubieran conseguido mejor manteniéndose aislados. La libertad puede ser una condición de la verdadera existencia humana, pero no es algo ancestral e invariable. Es la consecuencia del incremento de la civilización, una función del desarrollo histórico: *progressive comme elle, mais elle ne saurait en être le but* (del contrato social). Es el grado de dominio sobre el medio, la oportunidad de auto-expresión que ofrece una determinada etapa de la historia.

Lo implícito en estas ideas en relación con los problemas de gobierno está claro. El gobierno por hombres o grupos basado en un derecho divino está totalmente excluido, e igualmente los privilegios de cuna. Saint-Simon rechaza con vehemencia cuanto implique que la dañada naturaleza humana exija la presencia de un guardián permanente, encargado de mantener la ley y el orden y, por ende, de dominar a la inmensa mayoría, a la que se presupone inclinada al desorden y el mal. Repudia igualmente las ideologías liberal y democrática sobre un gobierno basado en la soberanía popular, donde las decisiones políticas se tomen mediante discusión intelectual y se encomiende su ejecución a jefes elegidos por el pueblo. Dada la naturaleza científica del esfuerzo industrial y la precisión que debe ser característica de toda empresa colectiva positiva, una decisión política solo puede tener legitimidad cuando es el resultado de *la nature même des choses.* Únicamente puede ser materia de comprensión intelectual, no de *opinion érigée en loi par la masse.* Solo un acto de comprensión científica merece ser considerado como acto real de soberanía colectiva por el *corps social lui-même,* ya que, evidentemente, tan solo un acto así constituye una decisión directamente relacionada con el bien del cuerpo social considerado como un todo, con la naturaleza del cuerpo social indivisible y es, por tanto, auténtica expresión de la voluntad general de la sociedad. En una soberanía popular abstracta, en el mejor de los casos, la mayoría impone su voluntad e intereses al resto. En el fondo, la soberanía del pueblo, según la predicaron los pensadores del siglo XVIII y la Revolución francesa, no pasa de ser un fraude. El pueblo carece de los conocimientos y del tiempo libre necesarios para ejercer la soberanía, "excepto en momentos de breve delirio". No puede decirse *souveraineté du peuple* que se presta a malas interpretaciones, sino, cuando más, *souveraineté par la volonté du peuple.* En definitiva, el concepto de soberanía del pueblo tiene sentido únicamente como contrapartida de la soberanía por derecho divino. No ofrece mayor validez filosófica.

Los experimentos democráticos de la Revolución francesa no destruyeron verdaderamente el sistema feudal del gobierno; simplemente, lo modificaron. Han conservado el sistema del gobierno de los hombres por hombres y no han conseguido iniciar el reinado de los principios objetivos y la competencia científica. La Convención estableció "una República tan democrática que el poder quedó en manos de la clase más pobre e ignorante: en una palabra, la Convención implantó legalmente la más completa anarquía". Para evitar esto, se introdujo el sufragio restringido, que viene a ser como proclamar que cualquier francés que pague mil francos de impuestos es capaz de hacer descubrimientos químicos. Evidentemente, la política es también una ciencia que exije conocimientos y aptitudes.

Se dice que el sistema representativo garantiza la elección de los más ilustrados y competentes del país para guiar sus destinos, cuando lo cierto es que se trata de un régimen "bastardo que tiende a prolongar inútilmente la existencia anti-científica y anti-industrial de los poderes teológico y feudal". El sistema parlamentario implica, comparándolo con el feudal, un cambio de forma, de personas, pero no de sustancia, puesto que no sustituye el gobierno de hombres por hombres por el de principios científicos objetivos. Las matanzas y expulsiones de aristócratas hicieron pasar el poder de unas manos a otras, pero no alteraron su naturaleza; ni siquiera es cierto que el principio hereditario haya sido abolido en beneficio del de igualdad, porque mientras subsista el gobierno de hombres por hombres, su reaparición continuará siendo más que probable.

La verdad es que en la lucha por el poder durante la Revolución francesa, el *corps de la nation, c'est-à-dire les producteurs,* no tuvieron participación directa o característica. "Hasta ahora, esa lucha ha sido una lucha bastarda, porque solo se sostuvo entre clases sociales ociosas y parásitas. No tuvo otro objeto que el de determinar si la explotación y el abuso debían continuar en manos de caballeros y clérigos o si debía concederse tal derecho a militares, abogados y *propiétaires fainéants* no nobles... El núcleo principal de la nación, los productores (realizadores del esfuerzo industrial) permaneció al margen de la lucha o, a lo sumo, participó en ella como elemento auxiliar, llamado en su ayuda por los *frelons roturiers.*"

Haciéndose eco de algunas de las invectivas favoritas de Napoleón contra los *idéologues et avocats,* Saint-Simon llama a la Monarquía constitucional "horriblemente metafísica", "forma bastarda de organización social" en la que "fraseólogos y escritorzuelos forman la clase dominante". "Y, en efecto, la pobre nación francesa y la pobre Monarquía han sido devoradas, durante casi cuarenta años, por la curia, que es la quintaesencia de charlatanes y plumíferos." Sus disquisiciones y debates no tienen nada verdadero en sí, ni requieren conocimiento especial alguno; solo lengua voluble y mucho descaro. Más

aún, todo su sistema representa la desconfianza y el sabotaje organizados: después de haber elegido con orgullo a sus dirigentes, no regatean esfuerzo para crear toda clase de controles e impedimentos que entorpezcan su labor en el ejercicio del poder. Toda su ideología es crítica y negativa, puesto que se forjó como arma de polémica en el pasado. Por lo tanto, no puede sorprendernos su incapacidad para llevar a cabo una tarea de reconstrucción. De ahí que "aún estemos en estado de revolución", es el constante aserto de Saint-Simon.

El sistema industrial, único en ofrecer un ancla de salvación y cuyo advenimiento es inminente, acabará con todo gobierno en el sentido de gobierno de hombres por hombres y dará comienzo a la era de la administración de las cosas.

L'action de gouverner est nulle alors ou presque nulle, en tant que signifiait l'action de commander. Nadie dará órdenes ni nadie las recibirá. Las distintas funciones se realizarán de forma concertada, de acuerdo con la naturaleza de las cosas y según las necesidades de cada situación. El fin está claramente definido, las tareas distribuidas con precisión, y el funcionamiento de la máquina demostrado científicamente. No da lugar a acción arbitraria ni al placer de ordenar o al ciego tanteo.

"Jamás habrá indecisión alguna sobre una cuestión y todo ciudadano tenderá por naturaleza a limitarse *(à se renfermer)* al papel para el cual tiene mayores aptitudes. Tanto más cuanto que toda cuestión de interés general será, necesariamente, resuelta de la mejor forma posible con la ayuda de los conocimientos existentes... con demostraciones científicas totalmente independientes de la voluntad humana y susceptibles de ser consideradas por todos aquellos que posean el grado de instrucción suficiente para comprenderlas." Porque, una vez que el fin y la estructura de la asociación son cosas perfectamente definidas, dejan de ser complejas o difíciles y hasta el más humilde escribano procedería de la misma manera —una vez instruido debidamente—, ya se tratase de "unificar a los hombres en un cuerpo nacional o si el objeto de la asociación fuese la producción de cerillas". La vaguedad del propósito nos nubla el panorama y nos agobia con su peso.

Evidentemente, la división del trabajo implica también una clasificación de los hombres en encargados de guiar y hombres guiados, en personas poseedoras de conocimientos y personas a las que servir con esos conocimientos. Médicos, ingenieros y químicos emplean su sabiduría según necesidades objetivas y no para conseguir poder personal. Se les obedece no porque sean amos más fuertes sino porque los hombres tienen interés en ser dirigidos por ellos. La obediencia es espontánea, casi automática y, por lo tanto, la relación entre el que

guía y el guiado no implica coacción alguna. "Los hombres disfrutarán con este orden de cosas el más alto grado de libertad compatible con el estado de sociedad."

El régimen del futuro instituirá asimismo "la mayor igualdad posible en lo que respecta a privilegios de cuna". Como ya dijo, todo sistema gubernamental tiende a crear un principio hereditario mientras el sistema administrativo "basa (naturalmente) los derechos políticos en positivas superioridades de talento". No acepta igualdad artificial alguna, sino que garantiza un trato equitativo para la capacidad de cada uno.

"Y de esta forma... veremos desaparecer juntos tres inconvenientes principales del actual sistema político: arbitrariedad, incompetencia e intriga."

¿Qué puede decirse del mantenimiento de la ley y el orden? En el pasado estaba considerado como la misión principal y única del gobierno, porque el régimen no era de orden sino de desorden, real o latente. En el régimen administrativo esta cuestión quedará en segundo término, relegada a la condición de auxiliar, con escasa importancia. Se convertirá en una tarea extremadamente fácil y sencilla, a cargo de unos pocos policías. De esta forma, militares y abogados dejarán de ser los más importantes y poderosos de la sociedad. Sencillamente, no habrá necesidad de imponer las leyes. Se precisa un enorme aparato gubernamental para mantener el orden allí donde el sistema político no tiende claramente al bien común y, en consecuencia, las masas son consideradas como enemigos del orden establecido. En cambio, cuando la inmensa mayoría esté convencida de que toda la estructura social se orienta hacia el aumento del bienestar general, se ejercerá "una fuerza pasiva que casi por sí sola, bastará para contener a la minoría antisocial". Una sociedad ilustrada precisa administración, y no gobierno coercitivo, para cumplir las leyes, excepto en unos pocos casos de perturbación. En consecuencia, no existirá el peligro de una tiranía militar.

Las masas han alcanzado la mayoría de edad y no consentirán ya en someterse a la tutela de otros ni en ser tratadas como posibles revoltosos. Los acontecimientos de la Revolución francesa han demostrado la madurez de millones de campesinos y obreros, que consiguieron tierras o se hicieron cargo de trabajos de responsabilidad. Con ello, han adquirido una visión íntima de la naturaleza del régimen industrial y han aprendido a desearlo. Ya no pueden resignarse a ser instrumentos pasivos en manos de los descendientes de los francos, que les han gobernado durante tantos siglos por derecho de conquista. "Los administrados y gobernados de este pueblo han adoptado el régimen industrial como principio guía de sus actos; solo obedecerán a

las formas de asociación que concilien los intereses de las partes contratantes; han llegado a la conclusión de que el tesoro público debe estar administrado en beneficio de la mayoría; tienen horror a los privilegios y a los derechos de nacimiento... en una palabra, se proponen establecer la mayor igualdad posible."

Las clases inferiores se han hecho casi totalmente indiferentes a la polémica sobre la libertad que agita a la clase media", porque instintivamente se dan cuenta de la vaguedad e irrealidad de los debates metafísicos. Y aún más, han comprendido que, en el sistema industrial, que el estado actual de la civilización hace inevitable, "la arbitrariedad no podrá afectarles jamás".

e) El primer paso

"Todos los pueblos del mundo avanzan hacia una misma meta: la transición del sistema gubernamental, feudal y militar, al administrativo, industrial y pacífico... No hay fuerza capaz de oponerse a esa marcha... Nuestro plan de organización social proviene directamente del avance del espíritu humano y su adopción es consecuencia inevitable del pasado político de la sociedad europea."

Ha llegado el momento de poner fin a la anomalía de que una nación esencialmente industrial tenga un gobierno esencialmente feudal. La masa de productores, que compone hoy la mayoría de la sociedad, está a punto de preguntar por qué, y durante cuánto tiempo, tiene que continuar siendo objeto de explotación por la "masa de parásitos".

Le moment où la lutte doit prendre son vrai caractère, est actuellement arrivé. Le parti des producteurs ne va pas tarder à se montrer.

A pesar del énfasis que da a la predeterminada e inevitable naturaleza de la inminente transformación, Saint-Simon no sugiere que vaya a producirse por sí misma e imperceptiblemente. Una acción humana consciente y deliberada tendrá que llevarla a cabo. La cuestión es saber cómo y por quién: La respuesta inmediata es la de que no será por medio de la revolución y la violencia ni por las masas mismas. Aunque Saint-Simon antepone a las dos frases citadas su desafiante afirmación de que "el problema será resuelto tan pronto como quede expuesto de una forma directa y exenta de toda ambigüedad, gracias a la aplastante superioridad de las fuerzas de los productores sobre los no productores", dice en otro lugar que la experiencia nos ha enseñado cómo los más interesados en el establecimiento de un nuevo orden de cosas no son los que con mayor ardor luchan por conseguirlo. Confía más en la fuerza del filántropo idealista, apasionado y altruista, que en el propio interés ilustrado de las masas.

La razón profunda de esta actitud yace en el postulado de precisión científica que caracteriza al sistema industrial. Ello implica una capacidad especial, y, una vez más, y a pesar del determinismo evolutivo, una concepción unitaria y apriorística y una rápida ejecución como por decreto oficial.

"La concepción del nuevo sistema debe ser unitaria, es decir, debe formarse en una sola cabeza", como la constitución de una antigua Ciudad-República griega surgía en la de un Legislador. Una asamblea puede ser útil en el mantenimiento de la constitución, pero un conjunto de individuos es, por naturaleza, incapaz de crear un sistema. El máximo que Saint-Simon está dispuesto a conceder es que, una vez creado el plan *d'un seul jet* (aunque "basado en principios derivados de la observación") pueda ser discutido "por los hombres más capacitados para juzgarlo y perfeccionarlo". "El cambio tendrá que llevarse a efecto bruscamente y a través de medidas directas."

La introducción del nuevo sistema ha de tener por necesidad carácter revolucionario. *Ce système s'organisera promptement, et il sera promptement mis à exécution... ne pouvant être introduit ni par hasard, ni par la routine, il a dû être conçu a priori... inventé dans son ensemble, avant de pouvoir être mis à exécution.*

No deja de ser desconcertante que un pensador tan profundamente consciente de la continuidad histórica y orgánica, prometa la instantánea y radical transformación no solo de la máquina y las instituciones administrativas, sino también de las ideas, las costumbres, y, en una palabra, el clima espiritual y social, ante el impacto repentino de la proclamación de una nueva doctrina. Saint-Simon prevé *une action, qui, par sa nature, est brusque et tranchante, puisque cette production tend à changer subitement les habitudes intellectuelles contractées par l'esprit public.* Saint-Simon señala el nacimiento del cristianismo como ejemplo de repentina transformación de la humanidad y nunca se cansa de comparar el cambio del sistema gubernamental y feudal por el régimen industrial positivo con la sustitución del politeísmo por el cristianismo en la antigüedad. Es cierto que esta última transformación difícilmente puede considerarse "brusca", pero la realidad es que Saint-Simon piensa principalmente en la Revelación llevada a cabo por el Mesías.

En cierto sentido, toda la revolución puede reducirse al acto de persuadir a las clases gobernantes para que inviten a los industriales y expertos a planear y dirigir los asuntos públicos; *faire concourir les savants, les théologiens, les artistes, les légistes, les militaires et les rentiers les plus capables, à l'établissement du système social le plus avantageux à la production et le plus satisfaisant pour les producteurs,* y a hacerles aceptar, una vez madurada la opinión sobre la nueva "doc-

trina social verdadera", que sean los representantes de la industria quienes cojan el timón de los asuntos temporales y los *savants positifs* quienes dirijan la educación y perfeccionen la teoría. Los factores decisivos, reyes, pueblos, aristocracias y gobiernos aceptarán el sistema única y exclusivamente mediante la persuasión, llevada a cabo por filántropos que les convencerán del carácter inevitable y constructivo de los cambios propuestos. Los filántropos eliminarán toda idea de violencia ya que, después de todo, su ardiente deseo es el de terminar con la revolución y arrancar todas las causas de intranquilidad e insatisfacción sociales mediante un plan amplio y total de reconstrucción. *Or l'acte d'investir les industriels les plus importants de la direction suprême des intérêts pécuniaires de la nation, est un acte de construction; c'est la disposition politique la plus importante qui puisse être admise; cette disposition servira la base à tout le nouvel édifice social; cette disposition terminera la révolution, elle mettra la nation à l'abri de toute nouvelle secousse.*

Precisamente, el no haber acertado a poner el bienestar general en manos de industriales y sabios ha sido lo que ha hecho permanentes la insurrección y la anarquía y ha derribado tronos. Saint-Simon está lleno de esperanzas sobre lo fácil que será persuadir a los reyes para que tomen la iniciativa en este asunto, y a los beneficiarios del antiguo régimen para que acepten la necesidad del cambio: "es tan agradable nadar en favor de la corriente y tan absurdo tratar de invertir el curso de la civilización".

Saint-Simon expone algunos planes para dar el primer paso. El más suave y más de acuerdo con el régimen de la Restauración es el que propone que solo los industriales, productores y granjeros estén obligados al pago de impuestos, eximiendo de ellos a los ociosos, como los terratenientes; y habida cuenta de que el pago de impuestos implica derecho de voto, el Parlamento sería elegido por las clases productoras y solo figurarían en él representantes de las mismas.

Otro de los planes determina que la redacción del presupuesto esté en manos de los representantes de las clases industriales y que la educación y el código moral constituyan la responsabilidad del *Institut.* Tres ministros, los de Hacienda, del Interior y de Marina, nombrados entre los industriales y asistidos por consejos asesores también de industriales y expertos, prepararán un plan para la introducción del sistema.

Existe también otro plan con una curiosa combinación del sistema parlamentario y el procedimiento revolucionario. Supuesto que nada puede esperarse del parlamento existente, integrado principalmente por nobles, ociosos y funcionarios públicos, hostiles a los intereses de las clases industriales, la Asamblea debe ser disuelta y los electores invitados a elegir solo *chefs des travaux industriels... des patentés ou au moins des citoyens partisans du régime industriel,* que llevarán a cabo las reformas necesarias con el mínimo de desorden y de gastos.

Hubo una época en que Saint-Simon acariciaba la esperanza de que los parlamentos de Francia e Inglaterra se unirían, con el debido auxilio de los industriales, para encargarse de tan tremenda tarea. Estaba convencido de que la totalidad de Europa no tardaría en seguir el ejemplo de las dos naciones más ilustradas. Pero semejante esperanza no duró mucho. Saint-Simon se dio pronto cuenta de que Inglaterra era un caso típico de régimen bastardo, que carecía de constitución, ya que esta quiere decir *une combinaison d'organisation sociale,* la totalidad de cuyos componentes parten de un solo principio y conducen las fuerzas nacionales hacia un solo fin. Las instituciones sociales de Inglaterra eran heterogéneas en su origen y se encaminaban en direcciones distintas y hasta opuestas. "En realidad, Inglaterra todavía no tiene constitución; el orden de cosas establecido no tiene solidez ni fijeza y ni siquiera es suceptible de adquirirlas... El estado político de Inglaterra es un estado de enfermedad, de crisis; más aún, el régimen en que vive el país es un régimen transitorio." Cualquier intento que pudieran hacer los Comunes para introducir el sistema industrial en Inglaterra sería saboteado por la Cámara de los Lores, con la consiguiente guerra civil y derramamientos de sangre como acompañamiento. A este respecto, Francia estaba en una posición mucho más ventajosa, ya que el rey tenía poder suficiente para, con un decreto, modificar el sistema de arriba abajo. Saint-Simon dirige una ardiente petición al rey Borbón para que tome la iniciativa y empiece por declararse cabeza de la dictadura provisional "encargada de aniquilar el régimen teológico-feudal y establecer el sistema científico e industrial". La concentración momentánea de todos los poderes públicos en una sola mano garantizaría una rápida y fácil transición. Si es cierto que solo por medio de la revolución o la dictadura puede efectuarse un cambio de régimen, la dictadura es, evidentemente, el mal menor. Además, una vez definida con claridad la meta, el riesgo de que el dictador se desviase del curso establecido sería muy pequeño, porque la opinión pública se lo impediría. *Le roi deviendra le premier des industriels;* la monarquía sería científica en lugar de teológica y feudal como hasta entonces. El planificador francés es incapaz de permitir que, como en Inglaterra, las cosas se arreglen por sí solas, impelidas por algún mecanismo interno de auto-ordenación, indefinido y sin dirección.

"Los industriales se constituirán a sí mismos en la primera clase de la sociedad y, los más importantes de ellos, se encargarán gratuitamente de administrar los bienes públicos; serán ellos los que den las

leyes, los que determinen la categoría de las demás clases, a las que concederán una importancia proporcional a los servicios que presten a la industria. Tal será el resultado inevitable de la revolución presente. Y una vez obtenido ese resultado, la tranquilidad estará asegurada, la prosperidad general marchará hacia adelante con la mayor rapidez posible y la sociedad disfrutará toda la felicidad individual y colectiva que la naturaleza humana puede esperar."

No hay mucho que decir en cuanto a los detalles en los planes de organización de Saint-Simon. Fue esencialmente un pensador intuitivo, muy dado a las generalizaciones y poco interesado en el detalle. Sus diferentes planes de organización administrativa dan a veces la sensación de ser un juego de paciencia.

En la sociedad del futuro habría tres cámaras: una de invención, compuesta por trescientos miembros elegidos entre ingenieros y artistas, que se encargaría de los proyectos de obras públicas y festejos nacionales destinados a incrementar la riqueza y la felicidad; otra de examen, compuesta por cien matemáticos, cien físicos y cien fisiólogos que estudiaría los proyectos presentados por la primera cámara y vigilaría la enseñanza; y, finalmente, una cámara ejecutiva, compuesta únicamente de representantes de la industria, el comercio y la agricultura, que redactaría el presupuesto y, de esta forma, determinaría la política a seguir.

Otro de los proyectos prevé el establecimiento de dos academias, una de ciencias (incluyendo economía y humanidades) y otra de sentimientos. La primera redactaría normas para la organización industrial, mientras la segunda se encargaría de inspirar los sentimientos más adecuados y en ella se integrarían profesores de moral, abogados, teólogos, poetas, pintores, músicos y otros. Por encima de las dos academias y elegido por ambas, un Collège Scientifique Suprème se ocuparía de realizar una síntesis de los principios y esquemas desarrollados por aquéllas. La *doctrine générale* así obtenida constituiría el vademecun de la administración.

"El eslabón más fuerte que puede unir a los miembros de una sociedad es la semejanza en sus principios y conocimientos *(connaissances)*; y esa semejanza no puede alcanzarse más que a través de la uniformidad de la enseñanza."

f) Propiedad y pobreza. Socialismo

Habiendo partido de una sociedad planificada, era inevitable que Saint-Simon reconociese la importancia fundamental del problema de la propiedad. Una organización colectiva implica disponer de

los medios propios de producción; en otras palabras, de propiedad. Es decir, algo imposible si ha de mantenerse la absoluta inviolabilidad de la propiedad privada y la libertad de empresa. Él mismo llegó a esta conclusión a través de sus ideas sobre la importancia omni-determinante de los intereses económicos. Si la política no es más que la "ciencia de la producción", y "la producción de cosas útiles el único fin positivo y razonable" que pueden fijarse las sociedades, es indudable que debe existir un *ordre d'intérêts*... relacionado con el mantenimiento de la vida y el bienestar... experimentado por todos los hombres", y que este orden es el único en el que "todos los hombres se comprenden mutuamente y sobre el que tienen necesidad de estar de acuerdo; el único que exije de ellos deliberación y acción en común; el único, por lo tanto, a cuyo alrededor puede girar la política y que debe ser tomado como única medida para la crítica de toda cuestión social".

Evidentemente, no puede llevarse a cabo cambio alguno en el orden social sin modificar la distribución de la propiedad y su sistema. Fue error fatal de la Revolución francesa, así como de los ingleses y otras naciones europeas en lucha por la reforma, tomar las formas de gobierno y la maquinaria política por el factor decisivo, mientras dejaban intactas y sin reorganizar las relaciones de propiedad.

Saint-Simon analiza el problema de la propiedad exclusivamente desde el punto de vista de la producción, sin hacer referencia alguna a los derechos naturales. Su glorificación de la producción contrasta con las ascéticas preocupaciones de algunos pensadores socialistas del siglo XVIII.

"La propiedad debe ser modificada, apoyándola en una base que la haga más favorable a la producción." La propiedad es un instrumento, un medio de producción al mismo tiempo que de expresión del individuo y, por lo tanto, debe estar en relación directa con la capacidad del mismo. Si una persona con capacidad suficiente para obtener beneficios de la propiedad, para sí y para la sociedad, fuese privada de ella, lo sería también de la posibilidad de auto-expresión, y su frustración constituiría una pérdida para la sociedad, del mismo modo que lo sería la propiedad en manos del incapaz. Saint-Simon no quiere atacar a la institución de la propiedad como tal sino solo a algunas de sus formas. Es cierto que la propiedad es una garantía de estabilidad política, pero solo a condición de que el "talento y la posesión no estén separados" y de que las modalidades de propiedad se adapten a las necesidades del esfuerzo productivo general. De ello se infiere que el sistema de propiedad está sujeto a la evolución histórica y a los cambios en los sistemas de producción. Ninguna época puede atar de antemano a las futuras generaciones determinando un princi-

pio de producción (o cualquier otro) para siempre. La humanidad avanza y cambia constantemente.

"Preguntas como: ¿cuáles son las cosas susceptibles de convertirse en propiedad?; ¿por qué medios pueden los individuos llegar a ella? ¿Cómo pueden utilizarla una vez adquirida?... son cuestiones que los legisladores de todos los países y épocas tienen derecho a revisar en cualquier momento que lo consideren oportuno, porque el derecho individual a la propiedad solo puede fundamentarse en la utilidad común y el ejercicio general de este derecho, y esa utilidad puede cambiar con el tiempo."

Este es el momento en que Saint-Simon se convierte en socialista. Los criterios de eficacia y aumento de producción se mezclan con problemas de justicia. El sistema de propiedad contemporáneo constituye la negación de ambos postulados, el utilitario y el moral. Los medios de producción están, en su mayor parte, en manos de parásitos ociosos e incompetentes, mientras los verdaderos creadores de riqueza carecen de ellos y tienen que pagar un rescate por utilizarlos en beneficio de la sociedad. Los pobres tienen que mantener a los ricos ladrones que consumen sin trabajar.

"La sociedad de hoy está, de hecho, invertida puesto que ha admitido como principio fundamental el de que los pobres sean generosos con los ricos y, por consiguiente, que los menos dotados deben privarse diariamente de sus perentorias necesidades para incrementar aún más el sobrante de los grandes propietarios... puesto que la ignorancia, la superstición, la ociosidad y el amor por lo suntuoso son características de los jefes supremos de la sociedad, y los hábiles, económicos y esforzados trabajadores son solo subordinados e instrumentos... Una horda de parásitos que, sin producir cosa alguna, quiere consumir como si la produjera..., defrauda, es decir, roba. Los trabajadores se ven así privados de disfrutar del producto de su trabajo que es el propósito del mismo."

El sistema actual de gobierno es la legalización del robo en masa. Tiene como fin la protección de los ociosos, a los que pone en condiciones de privar a los trabajadores del fruto de su trabajo con plena impunidad y seguridad. Semejante gobierno tiene que ser un régimen de descarada violencia y coacción. Los grandes criminales y poderosos ladrones despojan alegremente a la masa de trescientos o cuatrocientos millones de ciudadanos trabajadores, solo por los servicios que prestan juzgando y castigando a los pequeños quebrantadores de la paz pública. Esto quiere decir que *l'espèce humaine, politiquement parlant, est encore plongée dans l'immoralité,* puesto que, de hecho, las naciones que hoy están consideradas como las más civilizadas continuarán en estado de barbarie mientras la clase más trabajadora y pacífica

no controle la fuerza pública y se le subordine completamente la clase militar.

Como ya hemos dicho, Saint-Simon acepta la institución de la propiedad privada y no se limita a una tosca nivelación en el sentido babuvista de la palabra. Rechaza la igualdad absoluta basada en el supuesto de la igualdad natural. La auténtica igualdad, dice, está en que cada cual obtenga beneficios proporcionados a su aportación, es decir, a su habilidad y al útil empleo de su talento y sus medios, *fondement naturel de la société industrielle.* En este sentido, el sistema industrial, rechazando cualquier desigualdad inicial como puedan ser los privilegios de cuna, merece la consideración de régimen de "igualdad perfecta".

Desde el punto de vista del esfuerzo industrial, así como de realización del individuo, la misión principal de la sociedad es la de estimular plenamente, ofreciendo ambiente y medios —por ejemplo, libre acceso a las herramientas—, la capacidad potencial de los pobres y oprimidos que un sistema inmoral y derrochador ha anquilosado.

"Los gastos más importantes del Estado deben ser los necesarios para dar trabajo a los hombres sanos con el fin de asegurar su existencia física; los que tengan como fin la rápida propagación, entre la clase proletaria, de los conocimientos adquiridos; y, finalmente, aquellos que puedan garantizar al individuo integrado en esa clase los placeres y diversiones adecuados al desarrollo de su inteligencia... y que mejoren hasta el grado máximo posible la suerte de una clase que no cuenta con otro medio de subsistencia que su propio trabajo."

g) La nueva ley: "Nouveau Christianisme"

La búsqueda del Uno y las cavilaciones sobre cómo podrían integrarse los muchos en ese Uno, dio lugar al *Nouveau Christianisme,* testamento y evangelio de Saint-Simon, que contribuyó más que ninguna otra cosa al fervor salvacionista de la confraternidad sansimonista.

El postulado de una totalidad única, animada por un solo principio y caracterizada, por un lado, por una perfecta cohesión, y por la glorificación anti-ascética de la vitalidad humana, por otro, no dejó lugar para pluralismo o dualismo alguno, tal como el de materia y espíritu o el de cuerpo y alma. Sistemas de producción, distribución de la propiedad, ideas científicas, instituciones políticas, conceptos éticos, creencias religiosas, criterios ascéticos, reacciones psicológicas, etcétera, deben ser derivadas de un solo supuesto básico y formar un esquema único. Ya hemos visto que para Saint-Simon un esquema de

ideas no es reflejo o función de relaciones objetivas sino, muy al contrario, algo que las precede y hasta cierto punto las condiciona.

Este *Weltanschauung* coherente y estrechamente tejido recibe de Saint-Simon el nombre de religión de la época. Aunque contiene mucho más que teología, liturgia e Iglesia, cumple el doble papel de la religión; ofrece al mismo tiempo un cuadro del universo y un código de vida creado para poner al creyente en el lugar que le corresponde dentro del orden universal.

"La Religión... ha servido y servirá siempre como base de la organización social... la humanidad ha atravesado crisis científicas, morales y políticas siempre que la ideología religiosa ha experimentado algún cambio." La política es una consecuencia de la moral puesto que se ocupa de las relaciones entre los hombres y entre estos y la sociedad; las instituciones políticas son, pues, consecuencia de las ideas.

Dada esta interdependencia orgánica, la política debe abarcar todas las actividades de la vida y no puede limitarse a constituir una serie de preceptos pragmáticos correspondientes a una determinada esfera de acción. No cabe, pues, división alguna entre Estado e Iglesia, entre Dios y César o, lo que es lo mismo, entre fines espirituales e intereses seculares.

La conciencia de la unidad no es sólo una poderosa fuerza cohesiva, determinante de todas nuestras actitudes, sino también la que, aun no contribuyendo exactamente a la igualdad, impide la dominación egoísta de unos por otros y el desbocado conflicto de sus intereses. Nos dejamos invadir por ella con un sentido vívido y primario de dependencia de algo objetivo, exterior a nosotros. Veamos el ejemplo del Cristianismo. Hasta el siglo XV, esto es, mientras reinó plenamente, "la raza humana se ocupaba principalmente de la coordinación de sus sentimientos generales, del establecimiento de un principio universal y único, el hallazgo de una institución general... el sometimiento de todo interés privado al interés general". Junto a ello, el pensamiento deductivo se adelantó a la observación empírica del detalle. Siendo como era cierto el postulado del principio único universal, la Edad Media no estaba en condiciones de crear una teoría general auténticamente científica. Con Lutero se inició la tendencia a separarse de la teoría general. A pesar de lo grandes que fueron sus servicios al "anteponer la moralidad... al culto y al dogma" y destacar la responsabilidad individual, la Reforma como tal tuvo un efecto disolvente sobre la estructura de la sociedad europea. "Y durante este segundo período ha prevalecido la opinión de que el razonamiento sobre hechos, principios e intereses generales de la raza humana solo fue una argumentación vaga y metafísica incapaz de aportar nada al progreso de la mente o de la civilización." Dirigiendo la atención del hombre hacia los hechos concretos, clasificó el conocimiento en compartimentos estancos y dejó en libertad los particulares y encontrados intereses de las diversas clases.

Como resultado de este debilitamiento del lazo de unión y del sentido de pertenencia a una sola hermandad, los césares se sintieron incitados a alzar su dominio secular y sediento de poder sobre los valores intrínsecos del espíritu. Después de la victoria del César por la fuerza bruta, el dominio de clase, basado en el privilegio y en la fuerza, sustituyó al principio del predominio del talento y del mérito, cualidades que la Iglesia medieval consideraba como los únicos valores relevantes y dignos de preferencia en sus filas.

"El mal político de nuestra época debe achacarse precisamente a este egotismo; es un mal que ocasiona sufrimientos a los trabajadores útiles a la sociedad y que permite a los reyes absorber una gran parte de los ingresos de los pobres para atender sus propios gastos y los de sus cortesanos y soldados... un mal, en fin, que da a la realeza y a la aristocracia de nacimiento una enorme superioridad sobre el respeto debido a los hombres de ciencia, artistas y jefes de industria por los servicios de utilidad directa y positiva que prestan a la comunidad."

Saint-Simon declara su alarma ante la creciente, y al parecer irresistible, tendencia de la sociedad moderna hacia la atomización y el ailslamiento egoísta. "La sociedad de hoy se halla en estado de extremo desorden moral; el egoísmo hace tremendos progresos; todo tiende al aislamiento." Lo que todavía mantiene unida a la sociedad son ciertos hábitos de sociabilidad profundamente enraizados y cierto sentido de comunidad de los "intereses más elementales".

A la vista de este creciente nihilismo moral, que mina toda lealtad y sentimiento social, el problema de inducir al hombre a que someta sus intereses particulares a los de la colectividad se ha convertido en el más importante.

¿Pero cómo podemos apelar con éxito al hombre para que actúe de acuerdo con este espíritu?

Durante mucho tiempo Saint-Simon se mantuvo encastillado en las ideas de Helvetius y Bentham, Adam Smith y Condorcet. La armonía y cohesión subyacentes en la sociedad planificada, basada en la división científica del trabajo, obligarían a los hombres a adaptarse, a encajar, casi automáticamente, espontáneamente y sin esfuerzo. Añádase a esto el evidente y bien entendido interés de todos, en mantener la máquina en marcha. Finalmente, Saint-Simon pone grandes esperanzas en el *Catéchisme national* que albergaría la *doctrine générale* de la sociedad futura. "La sociedad necesita que sus sentimientos,

igual que sus ideas, estén debidamente coordinadas y sometidas a buenas reglas generales, es decir, buenas leyes." (Apenas hay necesidad de hacer comentario alguno sobre esta opinión relacionada con la reglamentación de sentimientos e ideas desde arriba.)

Las dos academias, la del sentimiento y la del razonamiento, aportarían datos, "un gran número de comparaciones y combinaciones a realizar". Basándose en estos descubrimientos, el Instituto redactaría el *Catéchisme national* que se enseñaría en las escuelas y obligaría a maestros y clero. En las escuelas no se enseñaría nada que le fuese contrario y cualquier nombramiento público estaría condicionado a un exámen sobre las enseñanzas morales del catecismo. Esta regla sería también de aplicación en la Confederación europea. Aun cuando sería de la mayor importancia, es más, de importancia vital, el que la *doctrine générale* calase hasta los más bajos estratos de la sociedad, los ricos recibirían una enseñanza más compleja, "pero la instrucción de las clases más pobres alcanzaría el nivel necesario para impedir a los ricos abusar de la superioridad de sus conocimientos a costa de los pobres".

En las universidades habría cátedras especiales, dedicadas a las ciencias morales y sociales, en las que se enseñaría "cómo el individuo, cualquiera que sea su posición social, puede coordinar sus intereses particulares con el bien general;... que el hombre se somete voluntariamente al mayor mal social que podría afligirle siempre que persigue su bienestar particular en una dirección que sabe perjudicial para la sociedad, del mismo modo que puede alcanzar las máximas satisfacciones... cuando busca su beneficio en aquella dirección que además contribuye al bien de la mayoría... principios... inmejorables, los más sólidos y los únicos capaces de hacer a la sociedad todo lo feliz que debe ser".

Pero Saint-Simon no tardó en darse cuenta de que ninguno de los incentivos propuestos —llamamiento al interés particular ilustrado, comprobación científica, adiestramiento constante, enseñanzas morales, etc.—, tenía fuerza suficiente para asegurar la cohesión social perfecta y la identificación del individuo con el ideal colectivo. Hacían falta fuerzas más profundas, más vitales y, al mismo tiempo, más exigentes: hacía falta, en fin, una religión vital. Al mirar a su alrededor en busca de ella, le sorprendió el descubrimiento de que el cristianismo original tenía la inspiración y la fortaleza capaces de realizar la unidad de la vida y llenar a sus creyentes de un sentido vivo y estimulante de plenitud dinámica y de hermandad.

Fue una gran calamidad que los jefes de la Iglesia no tomaran el cristianismo en serio, con lo cual se hicieron reos de traición y herejía. Abandonando la lucha para cristianizar la sociedad, insistieron sobre

lo despreciable de la vida terrena mientras propagaban la promesa de bienaventuranza eterna. Con ello se resignaron a los males sociales, permitieron guerras fraticidas y cantaron el *Te Deum*, indistintamente, por todos los combatientes, recomendaron a los pobres que sufrieran con mansedumbre la opresión de sus amos, y santificaron los privilegios de cuna. Solo la santidad personal tenía importancia, lo cual representaba una huida de los problemas de este mundo, para refugiarse en un ascetismo inútil. La lava de la fe degeneró en un vacuo ritual. La Iglesia abdicó de su dirección espiritual y permitió que las ciencias y las artes escapasen a su influencia hasta que, con el tiempo, el clero, inferior en educación al laicado culto, perdió todo derecho a la dirección y educación del pueblo. "Yo acuso al Papa de hereje... de mantener un sistema de gobierno más opuesto al bienestar moral y físico de la clase indigente de sus súbditos temporales que... el de cualquier príncipe seglar."

Con el fin de revitalizar el cristianismo y hacer de él la religión "universal, general y única" de la sociedad del futuro, debe convertírsele en una síntesis vital de los conocimientos, las ideas y las luchas de la humanidad contemporánea. No merecerá el título de religión y carecerá de efecto, a menos que se incorpore a todos los adelantos científicos, a menos que se identifique totalmente con el impulso constructivo de la clase productora, sustituya las ideas metafísicas y las esperanzas trascendentales por ideales sociales y, finalmente, tome a su cargo, con el mayor celo, la misión de "mejorar prontamente la situación moral y física de la clase más numerosa... y evitar que los ricos y poderosos continúen tiranizando a los pobres".

Corresponde a la nueva Iglesia tomar la iniciativa para que el sistema industrial dé sus frutos, movilizando a científicos, artistas e industriales para que tracen planes que activen la inteligencia humana hasta el máximo y conviertan a esta tierra en "la morada más agradable en todos sentidos". La Iglesia debe realizar la transición histórica al régimen industrial sin derramamiento de sangre, disuadiendo a los pobres de llevar a cabo "actos de violencia contra los ricos y contra el gobierno" y, al mismo tiempo, persuadiendo a los ricos, a los artistas, a los sabios y a los industriales de que "sus intereses son en esencia los mismos que los de la masa del pueblo; de que pertenecen a la clase de trabajadores al mismo tiempo que son sus jefes naturales".

He aquí la profecía de Saint-Simon sobre el advenimiento del "cristianismo general y definitivo":

"El pueblo de Dios, el pueblo que recibió revelaciones anteriores a la venida de Cristo; el pueblo más universalmente extendido sobre la superficie de la tierra, supo siempre que la doctrina cristiana fun-

dada por los Padres de la Iglesia era incompleta. Ha profetizado siempre el advenimiento de una gran época a la que ha dado el nombre de Reino del Mesías; una época en la que la doctrina religiosa aparecerá en toda la generalidad de que es susceptible y regulará por igual las acciones del poder temporal y del poder espiritual; entonces toda la humanidad tendrá una sola religión y una sola organización."

"La imaginación de los poetas ha situado la edad de oro en la cuna de la especie humana, entre la ignorancia y la tosquedad de los primeros tiempos; es la edad del hierro, más bien, la que debe relegarse a esos días. La edad de oro de la humanidad no está detrás de nosotros sino delante, en la perfección del orden social; nuestros padres no la han conocido, pero nuestros hijos llegarán a ella algún día; nos toca a nosotros abrir el camino."

II. LA DIALECTICA DEL TOTALITARISMO ROMANTICO: LA ESCUELA DE SAINT-SIMON

a) La comunidad apostólica

"Durante los últimos quince días me he preocupado, amigos míos, de las medidas necesarias para llevar nuestra empresa (el periódico *Producteur)* a buen fin; durante las últimas tres horas he estado tratando, a pesar de mis sufrimientos, de daros un resumen de mis ideas. Os adentráis en una era en la que los esfuerzos bien combinados obtendrán resultados inconmensurables... El fruto está maduro; es misión vuestra recogerlo... La última parte de mis trabajos *(Nouveau Christianisme)* no será comprendida inmediatamente. La gente ha creído que todo el sistema religioso había de desaparecer porque han podido demostrar la decadencia del sistema católico. Pero están equivocados: la religión no puede desaparecer de la superficie de la tierra; solo puede transformarse... Rodrigues, recuerda, para realizar grandes cosas hay que ser apasionado... Toda mi vida puede resumirse en una sola máxima; asegura a todos los hombres el desarrollo libre de sus facultades."

Estas fueron las últimas palabras pronunciadas por Saint-Simon, en su lecho de muerte, a sus escasos discípulos. Calló durante unos segundos. Luego, ya en la agonía, se incorporó y dijo: "Cuarenta y ocho horas después de nuestra segunda publicación habrá nacido el partido de los trabajadores."

Fueron muy pocos los que figuraron en el cortejo mortuorio que le siguió hasta el Père-Lachaise. Estaban los dos antiguos y eminentes discípulos del filósofo, que le habían servido también de secretarios, el gran historiador Augustin Thierry y Auguste Comte, y varios de sus seguidores que le fueron fieles hasta el final: Olinde Rodrigues, el doctor Bailly, Léon Halévy y otros.

Terminado el funeral, Rodrigues llevó a estos últimos a su casa; en la reunión se inició la escuela de Saint-Simon. Sus componentes se consideraban una comunidad de apóstoles, una reproducción de aquella reducida confraternidad que, unos mil ochocientos años antes, se formó en Jerusalén, con una misión análoga y un futuro similar ante ellos. Como ocurrió por primera vez a través de Jesucristo, gracias a Saint-Simon, "El Universo ha sido entregado en su totalidad *(tout entier)* a los hombres, por segunda vez."

"El mundo ha estado esperando un salvador... Saint-Simon apareció. Moisés, Orfeo y Numa organizaron los trabajos materiales y Jesucristo el esfuerzo espiritual. Saint-Simon organizó la empresa religiosa y, por lo tanto, ha dado forma a una síntesis de Jesús y Moisés, En el futuro, Moisés será la cabeza del culto, Jesucristo la del dogma y Saint-Simon de la religión, es decir, el Papa."

Veamos ahora quiénes fueron los hombres que se consideraron a sí mismos destinados a revolucionar el mundo entero, y cuáles los elementos que se combinaron para hacer posible el movimiento más extraño y espiritualmente más rico del siglo XIX; el movimiento que, a pesar de sus extravagantes características, había de dejar su huella en hombres como Carlyle y Mazzini, Heine y de Vigny, Jorge Sand y Michelet, Berlioz y Liszt y, por supuesto, Marx y Engels.

En primer lugar, fue un movimiento de gente muy joven; ninguno de ellos contaba más de treinta y cinco años cuando se constituyó la escuela en 1825. El mayor de todos ellos, Bazard, tenía entonces treinta y cuatro; Enfantin, su rival en la jefatura, solo veintinueve, y Rodrigues acababa de cumplir los treinta y uno. Todos eran intelectuales procedentes de la clase media. Entre ellos no había ningún aristócrata y solo algunos trabajadores. Ya sus contemporáneos se asombraban de la gran proporción de antiguos alumnos de la Ecole Polytechnique que figuraba en el grupo. Además de ingenieros y matemáticos, la escuela contaba con economistas muy capacitados, algunos doctores y abogados, un número considerable de *littérateurs* y publicistas, educadores de centros de enseñanza superior, uno o dos poetas menores, artistas y músicos.

D'Eichthal, uno de los elementos más atrayentes y representativos del movimiento, aporta, como ya veremos, una información trascendental cuando dice que apenas había en todo el grupo alguno que no albergase en su alma un "resentimiento de índole familiar". Con solo tomar de ejemplo los tres jefes mencionados, vemos cómo Bazard

tuvo una sombría juventud por su nacimiento ilegítimo; Enfantin era hijo de un financiero declarado en quiebra, por lo que no consiguió que se le admitiese en la *garde du corps* y fue rechazado por la joven con quien quiso casarse. Para hacerse rico se dedicó al comercio de vinos y pasó algunos años en Alemania y San Petersburgo. Olinde Rodrigues procedía de una familia de financieros judíos, lo cual le impidió ingresar en la Ecole Normale Supérieure, a pesar de ser un matemático brillante, autor de algunos descubrimientos científicos. En vista de ello se dedicó a la Bolsa y consiguió acumular una gran fortuna.

Otra de las características importantes a tener en cuenta es el hecho de que algunos de los sansimonistas habían tenido actividades políticas antes de ingresar en el movimiento. Bazard había sido el fundador de la *Charbonnerie Française* y presidente de la *Haute Vente.* Antes de esto, en 1814, se había distinguido por su valor militar y ganado la Légion d'honneur. Fue presidente del Congreso Masón Libre de Burdeos en 1821 y, el mismo año, organizó el complot de Belfort. Buchez, un antiguo estudiante de medicina y uno de los fundadores de la escuela, que llegaría a ser jefe del Socialismo Cristiano, historiador de la Revolución francesa y presidente de la Asamblea Nacional en 1848, había sido también un activo carbonario en sus comienzos. Cerclet, uno de los directores del *Producteur,* que se separaría pronto del grupo, había mantenido estrechas relaciones, en Ginebra, con el Nestor de la conspiración Buonarroti; más adelante se convertiría en el director del influyente periódico *National* y, después, en secretario de la Cámara Francesa de Diputados.

Bazard da la impresión de hablar por todos ellos al explicar las razones que le hicieron abandonar las actividades de conspirador en la clandestinidad revolucionaria y unirse al sansimonismo. Había empezado a pensar que los complots no eran más que esfuerzos estériles y que el ideal político, vagamente expuesto, de la Revolución carecía de suficiente consistencia. No tenía verdaderos fundamentos científicos, no estaba incorporado a un *Welttanschauung* más amplio y no daba respuesta satisfactoria a muchos de los impulsos y añoranzas humanas. El movimiento sansimonista cumplía estas condiciones.

Los sansimonistas hicieron su primera salida pública, como escuela, en el periódico *Producteur,* que se había bosquejado unos meses antes de la muerte del Maestro. El título completo era característico: *Producteur-Journal philosophique de l'Industrie, des Sciences et des Beaux-Arts,* y llevaba como divisa la profecía de Saint-Simon sobre la edad de oro. Entre los primeros colaboradores había hombres a los que difícilmente podía considerarse sansimonistas, como por ejemplo, Adolphe Blanqui, el economista, hermano del famoso conspirador, Auguste Comte, Armand Carrel, político republicano, Adolphe Garnier y otros; lo cual muestra, una vez más, las muchas idas y venidas que hubo entre los diversos grupos políticos de la oposición en este período. Por sorprendente que parezca, fue Carrel, un santo republicano, quien contestó a los ataques de liberales como Stendhal y Benjamín Constant contra el autoritarismo de las ideas de los "sacerdotes de Menfis y Tebas" sansimonistas.

Le Producteur dejó de publicarse a fines de 1826, después de haber circulado primero como semanario y más tarde una vez al mes, sirviendo de plataforma a vigorosas ideas expresadas con valentía y generosidad. A la desaparición del periódico siguió un período que los sansimonistas llamaron de expansión silenciosa y duró unos dos años. Los contactos personales, la correspondencia, el celo misionero y la ardiente sinceridad, así como el invisible flujo de ideas, ganaron el entusiasmo de jóvenes bien preparados y de carácter abierto como Michel Chevalier, un brillante *polytechnicien,* eminente economista de estilo pulcro, impresionable e imaginativo, que sabía ganarse el afecto admirativo de cuantos le conocían —sería más tarde profesor del Collège de France y se convertiría en figura decisiva del Segundo Imperio (fue ironía del destino que, precisamente él, negociase con Cobden el famoso Tratado de Comercio Libre de 1860)—; Henri Fournel, gran sacerdote de la tecnología, que abandonó la dirección de la gran fábrica Creusot, con 2.500 trabajadores, para formar parte del círculo más íntimo de la escuela; Jules Lechevalier, entusiasta estudioso de Hegel al que había conocido durante su estancia en Alemania; el hijo del gran Carnot; los hermanos Émile e Isaac Pereira, primos de Rodrigues que, como Olinde, llegarían a ser grandes capitanes de la industria, la banca y las construcciones ferroviarias francesas; Gustave d'Eichthal, otro judío, bautizado en su infancia, discípulo y amigo personal de Comte, y ardiente idealista de grandes cualidades; los politécnicos Cazeux, Edmond Talabot, Abel Transom y Charles Lambert, todos ellos inteligentes y de pensamientos elevados; Hoart, oficial de artillería que renunció a su carrera para dedicarse por entero a la cruzada sansimonista por la paz universal y el esfuerzo constructivo; visionarios, oradores extáticos, místicos como el poeta Charles Duveyrier y predicadores como Barrault, profesor de literatura, y Charton.

Los años 1828-29 fueron de intenso proselitismo por medio de conferencias y mítines. Las conferencias se dieron primero en la Caisse hypothécaire y, más tarde, en la calle Taranne bajo el título general de *Exposition de la Doctrine de Saint-Simon;* se editaron después en forma de libro. Constituyen, con mucho, la exposición más importante y amplia de la ideología de la escuela (más que de Saint-Simon) antes

de ser inundada por las preocupaciones religiosas. De su centro de París, salían emisarios, generalmente en grupos de dos, que recorrían grandes distancias para propagar la ideología y crear ramificaciones del movimiento. En toda Francia se ganaban adeptos y se creaban nuevas hermandades; y lo mismo ocurría en las principales ciudades de Bélgica, Inglaterra y Alemania. Los misioneros recibían instrucciones del centro de París, al que enviaban informes con regularidad. La labor tenía el carácter de un resurgimiento religioso, pero se caracterizaba por la precisión de sus razonamientos y el empleo de términos y demostraciones científicas. La época estaba a tono con esta síntesis de lo dialéctico y lo emocional. Había una gran sed de ideas en Francia, después de los años de esterilidad intelectual vividos bajo Napoleón; el ambiente romántico hacía a las gentes extraordinariamente receptivas e impresionables. En un régimen de libertad constitucional con derechos políticos muy restringidos, el debate intelectual se convirtió en el sustituto de la genuina acción política y, dado que no se ocupaba de problemas prácticos inmediatos, se extendió sobre un amplio campo de ideas relacionadas con la totalidad del mundo.

Sobre la reacción que ocasionaban en los auditorios las predicaciones sansimonistas, tenemos la descripción hecha por un hermano del famoso escritor católico Lacordaire, y confirmada por otros informes.

"El local estaba rebosante y se escuchaba al orador con toda atención, a pesar de que el público estaba integrado por católicos, liberales y republicanos, testigos en aquel momento del ataque más profundo al catolicismo, al liberalismo y a las ideas republicanas. Al ver el entusiasmo, la viva simpatía experimentada por el auditorio —y que yo mismo compartía con una emoción ignorada hasta entonces—, a medida que las palabras del orador daban pruebas cada vez más evidentes de su profunda convicción, comprendí que todo aquello no podía ser artificial, y que una doctrina capaz de producir tan inesperados sentimientos en el público, y tanta devoción en el corazón de aquel joven (Lechevalier) de veinticinco años, solo ante la muchedumbre, aquella doctrina, digo, no era un simple sistema filosófico, indemostrable en teoría e imposible en la práctica, sino quizá la que contenía en sí el destino de la humanidad." Más adelante, después de haber leído también algo de su literatura, escribe: "y, sin embargo, después de esas dos veladas que nunca podré borrar de mi memoria, ¡qué cambio he experimentado!, ¡qué clase de sentimientos, desconocidos para mí hasta ahora, se han estado incubando en mi corazón, obligándome a lanzar una mirada de desprecio sobre toda mi vida pasada!... Yo era infeliz, profundamente desgraciado... Ahora ya no lo soy, el futuro se me ofrece lleno de vida y juventud. Esa vida, esa juventud son las de la humanidad que vive en Dios y que me incluye a mí también en su seno, que lleva hacia sí todo mi afecto, toda mi simpatía... Y aquella Europa que se agitó ante la voz de San Bernardo y que pareció desgajarse de sus cimientos para arrojarse sobre Palestina y liberarla del yugo del Islam, ya no me asombra. Porque he podido experimentar todo esto, me ha sido posible comprender el antiguo milagro de la fe cristiana y esperar la pronta realización de mejores destinos para las clases dolientes".

La Escuela adquirió dos eficaces periódicos, un semanario *Organisateur, journal des progrès de la science générale,* que pronto comenzó a calificarse a sí mismo de *Journal de la doctrine de Saint-Simon,* y el *Globe,* un diario liberal que adquirieron los sansimonistas en 1830 y dirigió Pierre Leroux, quien no tardaría en crear su propia rama de socialismo romático. El *Globe* lucía en su primera plana tres consignas: *Toutes les institutions sociales doivent avoir pour but l'amélioration du sort moral, physique et intellectuel de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre; tous les privilèges de la naissance, sans exception, seront abolis; à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres.* El *Globe* empezó imprimiendo 2.500 ejemplares, pero solo contaba con 500 suscriptores, por lo que la mayor parte de sus ejemplares se distribuían gratuitamente. Dejó de publicarse el 20 de abril de 1832.

Las actividades de los sansimonistas entre la clase trabajadora merecen especial atención. Rodrigues, Fournel, Holstein y Mme. Bazard se ocupaban de la preparación de los apóstoles de los trabajadores, para lo cual dividieron París en doce *arrondissements.* Su objetivo era combinar la predicación de sus postulados con la organización de talleres cooperativos y servicios médicos. Se creó una fuerza de trescientos treinta fieles, de los cuales ciento diez eran mujeres, y se dividió en tres grupos: funcionarios (considerados como miembros de la Familia o Colegio) aspirantes o novicios y visitantes. Se crearon dos talleres, uno para sastres y otro para *couturiers,* a los que nunca se consideró "cocinas para pobres" o "centros de recogida de ropa para necesitados" sino una *oeuvre apostolique* para formar "el núcleo del gran ejército pacífico de los trabajadores que tenía tan altos destinos ante él". Los sansimonistas organizaron también un servicio especial de propaganda para las clases trabajadoras, unos folletos, *Feuilles populaires,* que distribuían gratuitamente los domingos.

De simple grupo de amigos con ideas análogas e imbuidos de celo misionero para propagarlas, se fueron convirtiendo, de forma gradual, en una secta rígidamente organizada, con su ritual, jerarquía y disciplina. Varios de sus miembros fueron a vivir juntos a la calle Monsigny y su casa se convirtió en el cuartel general del movimiento. Los

miembros más destacados y activos se reunían dos, tres o cuatro veces por semana, los martes, jueves, sábados y domingos en casa de Mme. Bazard. No eran simples reuniones del Comité, sino que tenían carácter de comunidad apostólica, con su correspondiente distribución del pan acompañada de cánticos y bendiciones rebosantes de tierno amor fraternal que, a veces, terminaban en éxtasis. Poco a poco se fueron componiendo ceremonias especiales y ritos complicados para las distintas ocasiones; iniciación, casamiento, funeral, ordenación, etc.

Uno de los participantes de estas reuniones apostólicas nos ha dejado una descripción de cuanto ocurría en ellas: "Es imposible imaginarse el placer con que todos escuchábamos a aquellos que estaban a punto de convertirse, o los breves informes sobre éxitos obtenidos (por los misioneros), o cuando oíamos las cosas absurdas que se decían de nosotros. Leíamos los ataques que nos dirigían desde la prensa y los chistes de *Fígaro,* que nos hacían reír de buena fe cuando eran buenos. Los dos jefes (Bazard y Enfantin) estaban colocados frente a frente, y Enfantin servía, dando muestras de solicitud por cada uno de nosotros, haciéndonos uno por uno miles de preguntas. Bazard dirigía la conversación... En aquella atmósfera de desinterés personal, nunca dejó de embriagarme un fervor del alma *(chaleur d'âme),* dulce como la piedad hacia los pobres. Amaba a cuantos me rodeaban y ellos me amaban a mí. ¡Oh! ¡Que Dios conceda a los años que me quedan una ilusión semejante a aquella!"

En esta atmósfera cargada de anhelos de amor y afecto y llena de transportes extáticos, el primer apóstol, Olinde Rodrigues, el día de Navidad de 1829, nombró solemnemente a Bazard y Enfantin *pères* o papas de la escuela.

b) El componente hebreo

Si existe alguna razón para dar un significado especial al hecho de que Carlos Marx fuese de ascendencia judía y de que los judíos hayan tenido un papel prominente y conspicuo en los movimientos extremistas y revolucionarios de los tiempos modernos, la búsqueda de su explicación debe iniciarse una generación antes de Marx; es decir, en la escuela sansimonista. Que el mesianismo político, con todas las disposiciones, tensiones, clima y esquemas de acción a que dio origen, sea considerado rasgo esencial de la era moderna se debe a que su componente judío es de mayor importancia e interés que un simple episodio accidental. La marea alta del mesianismo político se inició con Saint-Simon.

Ya hemos mencionado, de pasada, la presencia e intervención de

participantes judíos en el movimiento; Olinde Rodrigues y su hermano menor Eugène, sus primos, los hermanos Émile e Isaac Pereira, Gustave d'Eichthal, el poeta Léon Halévy, de la familia del compositor, Moisés Renaudet, Félicien David, etc. El hecho no dejó de atraer la atención de sus contemporáneos, y gran parte del antisemitismo de Fourier y sus discípulos puede achacarse a la aguda rivalidad que existió entre las dos escuelas. Al extremo contrario, el drama poético del poeta ultramontano polaco Zygmunt Krasinski, titulado intencionadamente *La Comedia sin Dios (Nieboska Komedja)* y compuesto en la década siguiente a 1830, describe el sansimonismo como una conspiración judaica para derrocar la civilización cristiana y lanzar a las naciones europeas a un abismo de anarquía social y desintegración moral; todo por odio infernal al cristianismo. En la Bolsa de París se contaba, a mediados del siglo XIX, el chiste sobre el comerciante cristiano que, al advertírsele la conveniencia de buscar un socio judío si quería tener éxito en los negocios, contestaba rápidamente que ya tenía consigo a dos sansimonistas. El éxito excepcional de los hermanos Rodrigues y Pereira en los negocios, su participación decisiva en sectores vitales de la economía francesa, junto con sus ideas socialistas y universalistas, se utilizó para propagar entre los enemigos de los judíos el mito antisemita, resucitado con resultados tan espantosos en el segundo cuarto del siglo veinte: el capitalismo y el comunismo han sido denunciados como armas judaicas de guerra, utilizadas por una siniestra fuerza cosmopolita, extraña y hostil a cualquier tradición nacional, que actuaba en todas partes de venenoso agente de desintegración.

Hay pruebas suficientes de que los sansimonistas no desconocían la presencia de un elemento judío, que iba más allá del hecho accidental de que algunos de sus miembros fuesen de ascendencia judía. Ya hemos citado el pasaje de Saint-Simon sobre la visión mesiánica hebrea "del pueblo de Dios", el pueblo que recibió revelaciones anteriores a la venida de Cristo; el pueblo más universalmente extendido sobre la superficie de la tierra (y que) supo siempre que la doctrina cristiana fundada por los Padres de la Iglesia era incompleta". Saint-Simon, como hemos visto, identificaba completamente su propia visión del plan último de las cosas con el "Reino del Mesías" de los judíos, "época en la que la doctrina religiosa aparecerá en toda la generalidad de que es susceptible y regulará por igual las acciones del poder temporal y del espiritual; entonces, toda la humanidad tendrá una sola religión y una sola organización". Esta entusiasta asociación de ideas debió llegar a Saint-Simon en los últimos años de su vida, en los que mantuvo estrecho contacto con judíos recientemente emancipados, que se esforzaban en poner de relieve el carácter universal de la pro-

fecía hebrea y de la esperanza del Mesías, y en desvanecer la interpretación nacionalista del milagroso regreso a Sión y el triunfo de Judá sobre todos sus opresores gentiles. Esta teoría parece confirmada en el prefacio de Olinde Rodrigues a la edición de 1832 de los trabajos de Saint-Simon, después de su ruptura con Enfantin debida a una declaración de éste, según la cual, a partir de aquel momento, la paternidad había de ser secreto exclusivo de la madre:

"La crisis de la destrucción ha terminado en ti (en vous, Enfantin), la de reorganización de la política y la moral comienza conmigo en Saint-Simon, cuyo heredero soy en virtud de la función... Desde el día en que Saint-Simon se encontró con el hombre que, enamorado del futuro, había comprendido las ciencias, sentía las bellas artes y practicaba la industria; el hombre que llevaba en sí, por razón de la sangre, la tradición de Moisés y, por desinterés, la de Cristo; desde el día en que aquel hombre que, sabio e industrioso, había aprendido en sus relaciones con otros sabios e industriosos el secreto de su fuerza y la debilidad de su moral; desde el día en que ese hombre, al prender en su pecho la llama viva de Saint-Simon, se sintió penetrado de una nueva vida y reconoció en Saint-Simon, el feudal cristiano, a un nuevo padre; aquel día nació la asociación de la familia universal, desde aquel día se hizo posible la unión de judíos y cristianos en el seno de una nueva cristiandad, de una religión universal."

En contestación a Rodrigues y defendiendo a Enfantin, d'Eichthal le escribe diciéndole "me incumbe a mí, judío como tú, que hereda de su raza la lengua de los profetas, la palabra de la verdad, corregir tus errores".

El hombre que tuvo una influencia decisiva sobre la evolución mesiánico-religiosa del movimiento sansimonista fue el hermano menor de Olinde Rodrigues, Eugène. Murió a la edad de veintitrés años, consumido por un ardor idealista que su cuerpo enfermo era incapaz de contener. Tradujo al francés las *Cartas sobre la Ilustración de la Humanidad* de Ephraim Lessing, y las prologó con una larga Introducción en la que ruega conmovido, y en lenguaje exaltado, por una religión de la humanidad que sintetice lo mejor que haya en cada una de las religiones existentes; que llene a todos sus adictos de un feliz y solemne sentido de unidad universal y que santifique la lucha por el progreso eterno, mediante un esfuerzo constructivo y una justicia social. El grito de que la humanidad tiene un futuro religioso nace en él. Eugène era un alma enteramente entregada, hasta el extremo de desistir del matrimonio con la muchacha que amaba con toda la ternura y la pasión de su romántica juventud para poder dedicarse a la causa de la humanidad.

Si Eugène fue el Evangelista para Enfantin Padre y Papa de la

Iglesia, Olinde Rodrigues hizo un papel análogo al de San Pablo en cuanto a iniciar el movimiento a la muerte de Saint-Simon. Aunque todos los discípulos que contaban con medios de cualquier clase pusieron lo que les fue posible al servicio de la confraternidad, la aportación de Rodrigues fue la más importante. Además, se hizo cargo del aspecto financiero de la misión. Años después, bajo el Segundo Imperio, Olinde dedicó mucho tiempo, esfuerzo y dinero para publicar la colección de escritos de Saint-Simon, de sus discípulos y de todo cuanto tuviese algún valor documental que ofrecer y que cayese en sus manos. Dada la desesperante y reiterativa verbosidad que caracteriza los escritos de Saint-Simon, no puede decirse que Rodrigues haya merecido por ello la gratitud de la posteridad.

Los sansimonistas no judíos, deseando expresar su respeto y quizás su reconocimiento al judaísmo, enviaron una delegación ataviada con las vestiduras sansimonistas a la sinagoga de París el Día de Expiación. Algunos de ellos profetizaron fervientemente que la Mujer Mesías, la Madre cuyo advenimiento esperaban, sería una hebrea de Oriente —Jerusalén, Constantinopla o Egipto— donde, como veremos después, fueron a esperarla, al mismo tiempo que procuraban el renacimiento de Oriente mediante trabajos de construcción.

¿Qué fue lo que atrajo a los judíos hacia el movimiento sansimonista y qué es lo que puede considerarse contribución específica de estos al Movimiento?

Existe algo en la tradición judía que se niega a considerar la historia como un fluir del tiempo. La historia se encamina hacia un desenlace de naturaleza mesiánica. Esta actitud se debe en parte a las enseñanzas judaicas sobre la Historia, que se considera como un relato de elección, pecado, arrepentimiento y redención al fin de los días, y en parte a la ya milenaria dispersión de la minoría hebrea. Una minoría no conformista, perseguida, que se pregunta a sí misma y a la que pregunta el mundo entero sobre el significado y propósito de su dispersión, debe asumir una actitud de superior peculiaridad y predestinación misionera o debe considerar su situación como exclusivamente transitoria, y su vida como una especie de preparación para un desenlace apocalíptico, después de un violento espasmo. Esto explica, por ejemplo, el clima cargado en que los judíos de Europa Oriental, cogidos entre dos fuegos mesiánicos, la redención sionista y la revolución comunista mundial, vivieron entre las dos guerras mundiales, antes de ser tragados por el abismo de la noche eterna.

Para el sansimonismo el fin de una nación no era un mero vivir, como lo había sido hasta entonces, sino una participación en la gran marcha hacia una meta universal. El universalismo de la ideología tenía un atractivo particular para los judíos recién emancipados que no

podían identificarse ni tampoco ser aceptados como parte integrante de la tradición francesa, tan cargada de tintas católicas. La mayoría de ellos eran demasiado orgullosos y con demasiado respeto hacia sí mismos para seguir el camino más fácil del oportunismo, es decir, el bautismo y la apostasía. La religión sansimonista de la humanidad, elevándose por encima de todas las religiones y expresando lo que parecía ser la esencia del mesianismo judío, se les aparecía como credo que les ofreciera la salvación también de todos los males que afligían a un judío en un mundo de gentiles. Añádase a esto que la ideología del industrialismo glorificaba virtudes y logros en los que los judíos podían destacar y a que, al prometer recompensa según los méritos personales, hacía inocua toda cuestión de raza o cuna. Científicos, industriales, técnicos y banqueros estaban destinados a ser los nuevos salvadores de la humanidad.

Los judíos jóvenes seguidores de Saint-Simon acababan de desprenderse de la herencia religiosa a la que se habían entregado con total abandono innumerables generaciones anteriores de judíos. La vehemencia acumulada había quedado repentinamente sin objeto. En esta situación, los hombres se ven a veces impelidos hacia la santidad idealista, otras hacia una implacable y cínica auto-afirmación y otras, en fin, se ven presos de una insaciable codicia. En el caso de sublimación espiritual e idealista, la ancestral tradición judía de solidaridad y de compasión por los sufrimientos de los demás, encontró cierto parentesco en el socialismo, en cuyos brazos se arrojaron entusiasta y desinteresadamente no pocos judíos.

El sansimonismo, además, predicaba una religión de amor; abría sus brazos a todos los que se sentían solos, abandonados, perjudicados, a los repudiados y a los que habían quedado suspendidos entre mundos distintos y añoraban el sentimiento de pertenecer a algo y una devoción vitalizadora. Basta leer algunas de las palabras de d'Eichthal, que había sido bautizado en su infancia, para comprender esa mágica atracción.

c) Dogma y experiencia

En la Introducción a la *Exposition de la Doctrine de Saint-Simon* (1828-29), se define el propósito de su escuela diciendo que es el de "liberar los sentimientos, las ciencias, la industria, de todos aquellos lazos que se opongan a su progreso... demostrar la necesidad de lazos nuevos para combinar todos los esfuerzos de una manera ordenada; dirigir toda actividad social hacia un mismo fin".

En el espíritu de Saint-Simon el ideal no es la libertad sino la liberación, en el sentido de completa activización que solo se consigue mediante una integración perfecta para alcanzar un fin propuesto y sin la cual solo existe frustración y despilfarro.

Los sansimonistas se mostraban muy sensibles a la acusación de enemigos de la libertad. "Lejos de destruir el ídolo de nuestra juventud, le rendimos hoy un homenaje más perfecto; no hemos abandonado su culto sino que lo hemos purificado; no hemos derribado su altar sino que lo hemos trasladado del solitario dominio de lo personal a los ámbitos más vastos y vigorosos de lo colectivo. Si hemos renunciado a una libertad huraña, débil y aislada, a la que acompaña el odio y la suspicacia, ha sido para seguir a la más fecunda y poderosa libertad de la que son compañeros la paz y el amor."

El individualismo aislacionista es el Príncipe de Dinamarca para el Hamlet del egoísmo y este es el "enemigo del hombre", el padre de todos los azotes que afligen a la patria: *et pour moi* (Enfantin) *la patrie, c'est l'univers.* Los sansimonistas buscan una libertad que "abjure de la indisciplina del orgullo" *(l'orgueil)* pero conserve la *noblesse de fierté,* que arroja de sí los símbolos de anárquica turbulencia, el gorro frigio y la daga, pero empuñe la *palme pacifique* de la ciencia y la industria, el lápiz y la azada. No desean propagar el miedo, sino la esperanza en la felicidad y la exaltación.

En pocas palabras, los sansimonistas proclaman la libertad del genio, ahora encadenado porque los privilegios de cuna y la riqueza heredada condenan al talento del pobre a la impotencia y al desaprovechamiento o, en el mejor de los casos, a la explotación por el vicio organizado, mientras las aptitudes del rico se corrompen en la ociosidad.

El aprovechamiento de todos los esfuerzos liberando al talento y al sentimiento de los obstáculos que les impiden realizarse, solo es posible en una sociedad totalmente integrada y dotada de un propósito definido; en una palabra, solo es posible en una época orgánica. El avance de la escuela en relación con su maestro está en su enfática convicción de que la naturaleza orgánica de la sociedad es su estado normal y sano mientras que la época crítica es un estado de enfermedad y desorden. Los discípulos abandonan la teoría de las épocas alternas; aunque reconocen que han existido en el pasado, la humanidad ha llegado ya al umbral de su auténtico y definitivo destino, es decir, al progreso no alterado por ningún retroceso, conflicto o tensión interna. Los sansimonistas no escatimaron esfuerzos para desarrollar *ad nauseam* las ideas del Profeta sobre esta cuestión. El principio aglutinante del propósito colectivo —resumían la idea central de Saint-Simon— creará una coordinación objetiva y natural de esfuerzos, aportaciones y recompensas. La educación y la legislación condicionarán

subjetiva y constantemente a todos los hombres hasta encajarlos dentro del esquema colectivo. Dado que la dirección de la sociedad se confiará a jefes auténticamente eficaces, su autoridad tendrá a los ojos de todos una legitimidad indiscutible. Será respetada como autoridad sin ser temida como fuerza. Los más débiles aceptarán confiados la orientación de los más expertos, y los más fuertes prestarán su ayuda a los peor dotados. Resultarán relaciones sociales armoniosas *régi par providence... volonté bienfaisante.*

Como en las personas sanas e íntegras, libres de ambivalencias esquizofrénicas, en la sociedad resultante, las ideas y los actos estarán armonizados. La distinción convencional entre teoría y práctica carecerá de sentido. Tampoco habrá lugar para la dicotomía entre ciencia y religión, ni existirán incongruencias entre las proezas intelectuales y la inadecuación moral, ni barreras entre el bien, el interés y la libertad personales por una parte y el bienestar general y el deber por otra.

Los hombres están llamados a "ayudarse unos a otros puesto que sus destinos están entrelazados *(enchaînées)*... solo podrán avanzar por el camino del amor, la ciencia y el poder ampliando incesantemente esa solidaridad".

Los sansimonistas daban una importancia extraordinaria al liberador y revitalizador sentido de solidaridad que Saint-Simon buscaba en la experiencia viva de la unicidad. La Historia, el sentido de su unidad y de su finalidad mesiánica, a través de una incoherencia y una futilidad aparentes, era para ellos una fuerza inspiradora de vida.

Sin una idea clara de las fuerzas de la historia, y desorientado por la aparente carencia de sentido en el flujo de los acontecimientos, no es extraño que, en el pasado, el hombre se sintiese impotente, débil y encadenado por poderes ciegos, siendo su experiencia máxima el miedo y la resignación. Pero, habiéndosele ofrecido ahora un nuevo instrumento con el que penetrar el misterio de la historia y examinar su curso lógico, el hombre puede ver con calma y confianza su destino futuro. Se ha convertido en un agente libre e inteligente; está en situación de acelerar su felicidad por su propio esfuerzo. Saint-Simon ha invertido la afirmación cristiana: "todos serán los llamados y todos serán los elegidos".

Esta clara comprensión de la historia y de las fuerzas del futuro es también garantía de evolución pacífica. La *régénération définitive* de la humanidad no precisa de espasmos violentos ni de repentinos derrocamientos de los que se niegan a ser regenerados. La persuasión será suficiente para esparcir la convicción de la naturaleza histórica y constructiva del orden de cosas deseado. Los hombres "podrán comprobar... el futuro... prepararse para su realización... prever y evitar desórdenes y violencias que parecen haber sido en el pasado condición indispensable de todo progreso".

Qué elevado y liberador efecto ha de derivarse de esta simpatía con *"la vie du monde*... el plan seguido por la especie humana durante toda su existencia (de) el deseo de participar en la ejecución del plan establecido (de) la creencia en que es hermoso desempeñar un gran papel en el inmenso escenario... ofrecer la ayuda de mi brazo, de mi inteligencia".

Como dijimos antes, una vez que la humanidad haya adquirido una completa claridad de visión, y haya puesto de acuerdo el conocimiento intelectual y la disposición emotiva, el progreso infinito hacia la perfección estará libre de la influencia de la ignorancia y de los conflictos que en el pasado entorpecían su marcha. Solo entonces puede decirse que habrá comenzado la historia. *Aucune rétrogradation désormais.* No más crisis violentas, ni guerras, ni luchas. El principio de asociación se extenderá constantemente alcanzando a nuevas esferas y reforzando cada vez más el tejido de la sociedad. La ciencia experimentará el progreso más rápido, la industria crecerá y se extenderá pacíficamente, las bellas artes florecerán con el entusiasmo dominante en la comunidad, alimentadas por las secretas alegrías de la vida privada.

El sentido de unidad presupone una fórmula intelectual clara y tajante, en otras palabras, un dogma. La tendencia de toda ciencia es la de reducir todos los detalles particulares a una sola hipótesis, un solo principio, un concepto que lo comprende todo. Durante la época crítica, la anarquía social predominante tuvo como compañero al aislamiento científico y la especialización extremada; en una palabra, careció de una idea matriz. La época orgánica consigue unir todas las hipótesis básicas de las diversas ciencias en una síntesis general, por ejemplo, en un dogma, que sirve de *base à la science générale.*

El dogma general es necesario no solo para el progreso científico sino también para un *Weltanschauung* y un progreso social general. Augusto Comte se esforzó por demostrar que el "dogmatismo es el estado normal de la inteligencia humana, hacia el que camina por natural inclinación, constantemente y por todos los caminos, incluso cuando más parece alejarse de él". Hasta en la época revolucionaria, que parecía decidida a poner fin al imperio del dogma considerado como natural hasta entonces, tuvo que dar forma dogmática a sus ideas puramente críticas, aun cuando fuese únicamente con el solo propósito de destruir. Los que denuncian las ideas no saben lo que están diciendo. Toda acción presupone algunos *principes préalables de direction* explícitos o implícitos, una idea general sobre relaciones sociales. No existen actos totalmente espontáneos porque serían meros

caprichos. Puede decirse, paradójicamente, que solo la vitalidad de un dogma profundamente enraizado hace posible la acción espontánea, ya que implica "la disposición a creer espontáneamente, sin necesidad de demostración previa". Esto da espontaneidad a nuestros actos, al mismo tiempo que coherencia y finalidad.

Este concepto del papel del dogma aparece enormemente influido por las ideas de Burke y de la Derecha ultramontana, pero con una diferencia fundamental. Para estos últimos, el dogma está profundamente arraigado en la tradición; en parte en la historia y en parte en las normas religiosas (y sus exponentes cualificados). Implica fundamentalmente un hábito irreflexivo y casi instintivo, mientras el dogma sansimonista es estrictamente una idea conceptual, con características dinámicas; connota una teoría científica y no un conjunto de hábitos, prejuicios y reflejos; todo ello supone consecuencias de gran alcance.

Los sansimonistas postulan un dogma del futuro, cuya "generalidad" y "universalidad" será superior a la de cualquiera de los dogmas que prevalecieron en el pasado. Inculcará en todos el "amor a todos"; unirá todas las voluntades en una sola; dirigirá todos los esfuerzos hacia un fin social: "el principio general sobre el que se fundamentan todas las ideas del futuro... determina el amor del ciudadano a la sociedad, al universo del que forma parte... Encuentra ese principio expuesto en todas partes, adoptando miles de formas diferentes; la industria, el sabio, el artista relacionan con él todos sus actos, todas sus ideas, porque el principio por sí solo santifica o condena definitivamente, porque por sí solo nos presenta el mundo y la humanidad, no como un caos impreciso sino como la ejecución de un plan, de una voluntad armoniosamente concebida que impone deberes cuyo cumplimiento dará la felicidad al hombre". El progreso de la civilización está en proporción directa con el grado de integración; cuanto mayor sea la integración, tanto mayor será la necesidad del dogma.

El carácter intelectual del dogma hace inevitable que solo una clase muy reducida *éminemment active dans l'ordre spéculatif*, solo el "pequeño número" de los que dedican su vida a la investigación de las ciencias sociales, sean capaces de analizar el dogma científicamente. Ellos constituirán la *autorité compétente*. Tendrán, pues, como *destination propre le gouvernement de l'opinion*. En cuanto a las masas, *presque la totalité des hommes* tendrán que renunciar a la demostración y a la comprobación y habrán de aceptar la nueva doctrina, como en el pasado, *d'une manière dogmatique*. De todas formas, en la mayoría de los casos, la prueba científica y lógica puede convencerles de la conveniencia de este o aquel acto e indicarles los medios

para alcanzar determinado fin, pero no basta para hacerles preferir un acto a otro, ni, sobre todo, para hacerles actuar. Otras facultades del hombre deben intervenir para ello además de la razón: la fuerza sentimental del amor y la compenetración, *fortement prononcée* con el propósito general.

Esto da una fisonomía definida a toda la teoría sansimonista; afecta al hombre entero; no solo a la criatura razonadora, sino al hombre con sus sentimientos, pasiones e impulsos. "El hombre es uno." Su división en facultades anímicas es una abstracción arbitraria. El hombre actúa como un todo; no de acuerdo con una de sus características. No podemos decir que, en un momento determinado, razona, siente o imagina. Digamos que experimenta, y con ello incluimos todos sus elementos, siempre unidos y siempre presentes. La experiencia es un sentimiento elevado y, si se quiere, amor, que, como todo acto de afirmación, es fe. Los verdaderos descubrimientos científicos, lo mismo que el progreso, no están compuestos de laboriosas sumas. Van precedidos por detalles de intuición, que unos denominan revelación y otros inspiración, y cuyo origen está en una intensa y profunda experiencia. Unos los poseen en mayor, otros en menor grado; a los primeros los llamamos genios.

"Es opinión general que el espíritu humano, testigo de una gran masa de hechos, pasa de uno a otro y llega, sin interrupción, de los hechos particulares al hecho general, a la ley que liga a todos ellos; es decir, el descubrimiento de esa ley sería la consecuencia, el resultado lógico del último hecho observado. En la historia de los descubrimientos humanos no existe ejemplo alguno de semejante procedimiento... la idea creadora *(pensée créatrice)* viene de la inspiración del genio y no como resultado de la aplicación de un método."

La experiencia profunda tiene también la maravillosa cualidad de fundir las cosas en un todo vivo y vibrante. El análisis simplemente crítico la rompe, la reduce a átomos, a polvo, "lleva la muerte consigo donde quiera que va". La experiencia apasionada penetra intuitiva y directamente hasta lo más profundo del espíritu, hasta el más íntimo misterio de las cosas. El análisis crítico tiene como misión tan solo la de seguir y comprobar las revelaciones del genio.

Lo que es verdad del esfuerzo científico no debe serlo menos, sino por el contrario más cierto, de nuestra relación con la totalidad de la existencia, de la vida de la sociedad y del universo. La idea sobre la unidad de la historia, el significado del progreso que tanto nos hemos esforzado por penetrar, son conceptos que no pueden descomponerse en moléculas clasificables analíticamente por una máquina de calcular; para descubrir su misterio, para aprovechar su poder vivificador es preciso experimentarlos intensamente. A ese tipo de

experiencia se le ha dado el nombre de religión: *cette disposition mystique au moyen de laquelle l'homme se met en rapport sentimental avec l'univers et imagine une vie éternelle.* El sentimiento religioso, de hecho, contiene y activa una amplia gama de sentimientos: amor, devoción, fe, temor, compasión y afecto. Cuando se estimula a uno de ellos los demás entran en movimiento. He aquí por qué cuando una emoción afectiva, por ejemplo, el amor paternal, se conmueve, todos los demás impulsos amorosos parecen activarse y crecer. El eslabón que une nuestros sentimientos no es solamente la filantropía, que solo afecta a las relaciones entre las personas. Pertenece a un orden superior porque impulsa nuestra experiencia más allá de los seres humanos, hacia la inmensidad cósmica, produciendo una especie de estremecimiento religioso y un anhelo infinito.

"La humanidad tiene un futuro religioso." El alcance e intensidad del sentimiento religioso aumentará proporcionalmente al incremento de nuestro conocimiento del mundo y al fortalecimiento del tejido de la organización social.

"La religión del futuro será mayor y más poderosa que todas las religiones del pasado... la síntesis de todas las concepciones de la humanidad y, más aún, de todas sus formas de existencia... no se limitará a dominar el orden político sino que este orden *dans son ensemble,* se convertirá en una institución religiosa; porque no se concebirá hecho alguno fuera de Dios ni podrá desarrollarse fuera de su ley; ...abarcará el mundo entero porque la ley de Dios es universal."

d) De la comprobación científica a la intuición del líder

La ley del futuro es la asociación. El análisis crítico racionalista, sin pasión, sin amor y sin fe, fue compañero y aliado natural de un conjunto de individuos aislados, sin eslabón vivo entre ellos. La asociación dinámica del futuro exigirá la "fusión de todos los corazones en un solo y mismo amor": la fe.

El problema de la dirección deberá considerarse en este nuevo contexto. Si el reinado del dogma exigió la existencia de una *élite* intelectual para interpretarlo e imponerlo a los no ilustrados, la fe viva necesita sacerdotes de una profundidad emotiva especial. Ha de verse, dice la escuela, cómo la dirección cayó en toda época en manos de hombres "que hablaban al corazón". Los razonamientos, los silogismos fueron medios secundarios. La sociedad "nunca ha sido movida más que por las distintas formas de *l'expression sentimentale*".

Y no es solo que una llamada emocional sea más eficaz para

atraer las multitudes que la argumentación bien fundada. Hay razones más profundas. El auténtico líder es el que siente la unidad del universo con más intensidad que los demás, aquel cuya fe llena de afirmación y amor le proporciona un poder excepcional, sobrenatural incluso, para impartir su experiencia a otros. Es el que tiene la capacidad mágica de unir a los hombres en una fe y un amor extáticos. El líder es, sobre todo, un vidente, un profeta. Su experiencia de la unidad universal es tan elevada que le capacita para captar indicios proféticos en cuanto al significado de la época y a la forma futura de las cosas. Su necesidad más urgente y su misión sagrada es la de revelar los misterios que se le han descubierto sobre los *destinées sociales* de sus contemporáneos.

"¿Dónde tiene su origen el genio? En la inspiración de los destinos sociales; solo a él está reservada la gloriosa misión de descubrir a los hombres lo que todos desean, lo que todos piden, lo que solo uno entre ellos sabe expresar el primero. Conmovido profundamente por los padecimientos de la humanidad, ardiendo en el deseo de acabar con ellos, la arranca de un mundo que la humanidad ya no comprende... que la martiriza y en el que se desgarra. A su palabra, ese mundo, ya reducido a polvo, desaparece; se crea un mundo nuevo porque en las nuevas regiones reinan el orden y la armonía; todos esos fenómenos que se aislan a diario y *s'individualisaient* cada vez más, una vez unidos por un lazo común, convergirán hacia un mismo objetivo, dependerán unos de otros mientras en el pasado parecían correr hacia la independencia, llevando impresas sobre ellos las pasiones que agitaron a los sabios mismos.

"Existen, sin duda, seres privilegiados que oyen primero la voz de Dios, que corren a su encuentro con el más vivo ardor, que se elevan a sí mismos hacia la cumbres más altas de amor e inteligencia dadas por Dios a sus criaturas... No todos ascienden al Monte Sinaí ni contemplan... la majestad del Más Alto cara a cara; pero aquellos a los que Él permite elevarse hasta casi su altura, son a los que Él ordena iluminar a los otros para crear así esa cadena de afectos y devota sumisión, de poder amoroso... que les eleva hacia Dios."

El progreso —el paso de una fase a otra, el derrocamiento de las viejas fórmulas y la creación de mundos nuevos— es el logro del genio en la más estrecha compenetración con el destino social, adornado de *cette faculté vraiment génératrice, primordiale,* que se manifiesta en todas las etapas del progreso humano. Esta facultad creadora une a los desunidos, funde en amor y concordia las fuerzas separadas por el odio y la lucha, y crea orden, armonía y mutua atracción, donde solo existía repulsión y antagonismo. "Todos serán hermanos... familias, ciudades, naciones" que hasta ese momento persiguieron por se-

parado sus propios fines. "...serán una sola familia humana, una sola ciudad, una sola patria", basadas en una *science universelle.*

Si el distintivo de la única verdadera y legítima dirección es la inspiración divina, obtenida de la más elevada experiencia, evidentemente no puede ser asunto de elección y declaración popular. Sin duda alguna, el jefe del futuro no esperará a que una asamblea le imponga la púrpura después de haber adivinado su genio. El genio se revelará por sí mismo; *il ne sort pas d'une urne de scrutin.* La autoridad se impone por sí misma. Ni discute ni enseña. Obliga, arrastra.

La vida es dinámica y la dirección debe ser dinámica también. Las situaciones varían infinitamente, las circunstancias cambian de manera constante, toda condición humana es única. La vida es lava y el error del pasado fue esperar que una ley abstracta, sin vida, codificada, sirviese de clave para situaciones concretas. Preveía realidades generalizadas, casos estereotipados, olvidando que la vida consiste precisamente en excepciones, desviaciones, diferencias. Los jueces eran, podríamos decir, *impulsion mécanique donnée à une matière inerte.* La ley escrita, de la que tanto se vanagloriaron metafísicos y lógicos no es más que una "estéril abstracción". Pero además, también la ley escrita ha sido revelada por una mente superior en alguna fecha pasada. ¿Por qué dar por descontado que se dio para todos los tiempos? Después de todo, la humanidad progresa constantemente y las situaciones inesperadas surgen cada día. ¿Por qué no habría de existir una revelación progresiva, una ley viva, *loi vivante? Un homme se charge de continuer cette révélation, et d'en transformer, successivement et selon les besoins, les sacrés caractères.* El verdadero líder es una *loi vivante.*

Moisés, Jesús, Saint-Simon han sido tres *lois vivantes.* El carácter distinto de la autoridad ejercida por cada uno de ellos se debió a las diferencias entre sus misiones respectivas. Pero todos representaban el mismo principio en cuanto a autoridad individual, social y religiosa. Los sucesores de Moisés y Jesús tuvieron autoridad legítima mientras la humanidad precisó de la revelación judía o cristiana. *Celle de Saint-Simon est définitive car c'est la révélation du progrès.*

La conclusión es que la ley escrita constituye un peso muerto, un impedimento ante la interminable variedad de la vida y un obstáculo para una reacción dinámica y creadora ante ella. Enfantin se mofa de los que absurdamente insisten en que el jefe-legislador es el hijo de la ley. No, es el creador de la ley; su intuitiva comprensión de la situación y su respuesta a ella es la ley. El líder es un artista. Establece la ley para cada contingencia, a medida que se presentan. Crea, no interpreta.

Sí, los artistas deben ser los futuros dirigentes de la sociedad. Su misión será arrastrar a las masas hacia la realización de su destino futuro. "La más elevada poesía será la afirmación más poderosa." Porque ¿dónde está la superioridad del artista si no es en su más intensa experiencia de la realidad, en su superior sensibilidad y capacidad de respuesta? El arte debe ser, pues, por definición, progresivo. El artista, con su elevada sensibilidad, debe presentir antes que los demás la dirección que tomará el progreso, *à qui a été dévoilé le secret des destinées sociales.* Los artistas atraviesan el velo que nos separa del futuro y ofrecen a los científicos, en forma de revelación, la gran hipótesis que estos deberán comprobar y para la que habrán de buscar el eslabón que una los hechos del pasado con la tendencia del futuro, *nouvelle conception d'ordre universel.*

La razón de la decadencia de las artes está en las relaciones sociales que existieron en el pasado. En las épocas críticas de individualismo aislacionista, el poeta y el artista fueron portavoces de esa sensación de incomodidad e inadaptación, o se refugiaron en un puro formalismo o en la técnica. Los poetas escribieron elegías o sátiras; el artista se gozaba de su soledad y angustia y se inclinó hacia lo perverso y depravado para escandalizar o asombrar. Pero detrás de aquel arte no podía haber una auténtica y sincera captación de la realidad. En el futuro, sin embargo, entregada la sociedad a la realización de sus grandes deberes colectivos, marchará al paso elegido para ella por el artista.

¿Implica este concepto de dirección la subordinación total, la anulación de los dirigidos? El mero hecho de hacer la pregunta, dicen los sansimonistas, demuestra en quien la plantea su apego al pasado y su falta de imaginación para prever un Estado futuro en el que toda persona, desde su nacimiento, encontrará una mano fuerte y todopoderosa que le sostendrá en sus primeros pasos, le ayudará a encontrar su camino, le dará la fuerza que necesita para marchar y le colocará, finalmente, en el lugar que le asignó Dios, sin dejar de ampararle, guiarle y ayudarle en todo momento. Se verá así que la independencia que tanto se alaba no es sino servidumbre y fatalismo y que el reinado de autoridad que anuncian los sansimonistas es, en realidad, el reino de la Libertad y la Providencia.

Es cierto que, en el pasado, los dirigentes fueron casi siempre enemigos de los dirigidos, a los que infligían daños constantemente. Sus intereses eran egoístas, y deseaban acumular propiedades y poder que transmitir a sus descendientes. Puesto que en el futuro no existirán propiedades y privilegios heredados, los jefes-administradores tendrán con sus subordinados las mismas relaciones que hoy existen entre capitanes y tripulaciones, oficiales y soldados. El vínculo objetivo será determinante porque dirección no es despotismo arbitrario. El pueblo se "someterá alegremente" a la autoridad viéndose bajo la égida de hombres a los que ama y venera, sabiendo que su destino está en ma-

nos de auténticos genios consagrados a su felicidad. Este tipo de sumisión es abyecto y repulsivo cuando implica sometimiento al poder egoísta, pero es una "gran virtud... dulce y suave entre seres que tienen un propósito común..." *Nous reviendrons avec amour à l'obeissance* hacia los que no nos encadenan sino que nos atraen; a los que nos inspiran sin utilizar la fuerza; a los que estimulan sin mutilar; a los que no obligan pero se hacen seguir.

El gran error del liberalismo individualista fue soslayar la educación, por el Estado, hacia objetivos sociales. El resultado fue que la fuerza quedó como único medio de mantener el orden en la sociedad. Si la razón y la conciencia individuales son las únicas fuentes de moral social, y se reconoce como natural y legítimo al antagonismo de intereses, el único árbitro posible es una legislación punitiva y represiva. La violencia queda como único profesor de sentimientos morales y sociales y el verdugo como representante de la autoridad moral. Consecuentemente, la sociedad queda sometida a un despotismo auténtico y abyecto.

Apenas hay necesidad de recurrir al castigo donde la educación en pro de la moral social es constante y se mantiene y manifiesta por una comunidad de valores espirituales, ni donde la doctrina *s'empare de l'homme tout entier* condicionando la totalidad de sus ideas y sentimientos. Será una educación con el máximo carácter público, que tenderá a dar a los actos de gobierno eficacia sugestiva, otorgando pública alabanza o público oprobio por parte de las autoridades, y mantendrá al hombre durante toda su vida sometido a un escrutinio permanente. En el pasado los liberales buscaron acertadamente en la publicidad un medio de control y garantía contra el despotismo arbitrario, pero en el futuro, en el que "el interés de la mayoría será la base de toda acción social", la publicidad tendrá una significación educativa: "el amor de los dirigentes solicitará sin cesar el afecto y el celo de sus subordinados, presentando ante ellos los éxitos pasados y las necesidades del futuro". Los veredictos pronunciados por los organismos encargados de la justicia social llevarán auténtica alegría o pena a los corazones de todos; recuperarán la condición de canonizaciones o excomuniones eclesiásticas. *Un jour viendra enfin où le repentir pourra connaître l'espérance.*

Allí donde el individuo queda limitado a sus propios recursos, el egoísmo es inevitable. Esta es una de las razones por las que Enfantin insiste tanto en la importancia de la confesión, especialmente la pública, ante el jefe-sacerdote para el cual también es fundamental sentir los corazones abrirse ante él; esto aumenta su poder y su sentimiento de autoridad y hace crecer sus facultades vitalizadoras.

¿Constituye esto un yugo pesado, un nuevo despotismo? "Bendito sea el yugo impuesto por la convicción que satisface todos los sentimientos; bendito sea el poder que lleva a los hombres hacia el progreso... y hace manar todas las fuentes de prosperidad pública." No hay término medio entre la centralización y la anarquía, aseguran los sansimonistas. "Todos son libres porque avanzan con amor hacia el mismo destino... porque el pueblo está en él (el papa sansimonista), amante, sabio y poderoso y marcha como un solo hombre hacia el futuro que Dios le ha marcado." Los sansimonistas repudian con vehemencia cualquier idea de que hayan renunciado a la espontaniedad, abdicado de su personalidad y encadenado su inteligencia. Muy al contrario, su personalidad y espontaneidad han avanzado y se han desarrollado dentro de la familia sansimonista. Tranquilizan a todos los que sueñan con la felicidad del pueblo y se preocupan por su libertad, "objetivo sagrado de sus más caros afectos": *Que chacun de nous se sente plus que jamais le droit de s'écrier ici, non pas comme expression d'une sauvage indéfendance, mais comme un èclatant hommage à l'existence d'une hiérarchie pure de toute contrainte et de tout privilèges je marche dans ma force et dans ma liberté.*" No habiendo sensación de opresión no puede existir el correspondiente deseo de libertad. El amor redime y libera.

e) Una doctrina socialista

La existencia de pobres constituía, para los seguidores de Saint-Simon aun en mayor grado que para este, un reproche constante. Frente a ellos, el postulado de la unidad del ser sonaba a hueco y la unidad de meta parecía una burla. El ferviente entusiasmo de los sansimonistas, conmovidos por la idea de la unicidad, encontró su primer objetivo en la miseria de la clase más numerosa y desgraciada. No podían elevarse sin llevar antes a los que vivían en la oscuridad, a una comunión fraterna.

Pero esta dedicación a la misión de curar el mal social no se alimentaba en forma alguna de la promesa de igualdad económica. En violento contraste con el igualitarismo mecánico de Babeuf de aplicación por igual a la recompensa y a la aportación de cada uno, los sansimonistas, como su maestro, consideran la igualdad de tipo jacobino-babuvista un ataque contra la libertad humana y un obstáculo a todo progreso. La capacidad y el talento son, indudablemente, distintos en los hombres y, por lo tanto, el establecimiento de un nivel igual para todos fustraría y anularía la expresión de los mejor dotados, o lo que es lo mismo, violaría su libertad. Toda aportación frustrada implica una pérdida para la sociedad. La división del trabajo,

el gran instrumento del progreso, se basa precisamente en la clasificación de los hombres de acuerdo con sus diversas aptitudes.

Si se tiene en cuenta el mérito de cada uno al hacer la división de tareas para el gran esfuerzo colectivo, los privilegios de cuna o herencia no solo carecen de importancia sino que concederles un trato especial constituiría una negación del principio sagrado de que todos deben ocupar el lugar que les corresponde según su capacidad y recibir compensación según su trabajo.

Las diferencias de remuneración, según la aportación de cada uno, no tienen otro fin que procurar la mayor eficacia actuando como incentivo y muestra de reconocimiento.

El problema de la propiedad privada es enfocado por los sansimonistas desde el mismo ángulo que por su maestro; la consideraban como instrumento de producción, cuya distribución debía estar determinada por la evolución de los métodos y por las necesidades del plan social en su conjunto. Saint-Simon intentó demostrar el carácter evolutivo de la institución de la propiedad, señalando los varios y cambiantes conceptos que la habían servido de base, desde la esclavitud, el concepto romano de propiedad, la servidumbre medieval, los mayorazgos, hasta los impuestos progresivos y la expropiación forzosa para fines públicos; pero, como ya se ha dicho, no se hizo cuestión el principio de propiedad privada como tal. Únicamente insistió en la necesidad de modificarlo siempre que fuera preciso a fin de que en ningún momento dejase de estar en manos de los más capacitados para obtener de ella el mayor rendimiento en beneficio del esfuerzo productivo general. Por motivos prácticos y como medida inmediata, Saint-Simon propuso una diferenciación entre la propiedad rural y la industrial. La posición del campesino debía ser fortalecida y los derechos del terrateniente limitados. El campesino, por ejemplo, tendría derecho a deducir de la renta todas las cantidades que hubiera invertido en mejorar la tierra y, además, podría hipotecarla sin consentimiento del propietario. La razón de esto es evidente: para Saint-Simon, el terrateniente que no cultiva la tierra por sí mismo es un parásito mientras el campesino es un productor. En cuanto a la industria, no previó solución similar alguna que protegiese al productor industrial contra el capitalista. En el campo, el arrendatario tiene sus posibilidades de ganancia muy limitadas mientras el industrial que toma dinero a préstamo o alquila herramientas tiene ante él un número ilimitado de oportunidades de ganancia. El terrateniente que impone condiciones coloca un peso muerto en la empresa del productor.

Los discípulos de Saint-Simon siguieron las tendencias del filósofo y desencadenaron un ataque frontal contra el principio de propiedad privada y la herencia. Su estricto sentido de la evolución histórica y el cambio dialéctico, agudizado por la auténtica intuición histórica de su maestro, les llevó a celebrar que la institución de la propiedad privada hubiera sido salvada del naufragio en que habían desaparecido todos los privilegios de cuna. Aquella *inconséquence des hommes* preservó un *ancre de salut*, un *arche sainte;* aquella "auténtica superstición religiosa (el respeto a la propiedad)... entre los enemigos de la superstición y el fanatismo... es un milagro". Habiendo sido la única institución que se mantuvo en pie en medio de la "anarquía moral e intelectual" de la Revolución, la propiedad privada se convirtió en símbolo de orden y estabilidad y en vehículo de la reconstrucción.

Pero cualesquiera que fueran los servicios momentáneos prestados por la institución en una determinada coyuntura histórica, ha sobrevivido ya a su utilidad y justificación y ha acabado por convertirse en un mal. En el gran esfuerzo colectivo que ha de ser ahora el eje de la sociedad, el principio de riqueza heredada es contrario al que pretende colocar a cada uno según sus facultades y remunerarle según su producción; confiere ventajas todavía no merecidas. Por otra parte, la transmisión hereditaria de la propiedad pone los medios de producción en manos de incompetentes y priva de ellos a los bien dotados por la naturaleza. El ocioso capitalista a quien su nacimiento hace dueño de esos medios, los cede en arriendo a los productores sin fortuna, impone gravámenes a los trabajadores y exige condiciones absurdas y perjudiciales, que entorpecen el esfuerzo productor de la nación. Se hace pues necesario organizar la distribución de la propiedad de forma que garantice que los medios de producción quedarán en manos competentes y, sobre todo, que haga posible una planificación socio-económica general. Esto significa, en primer lugar, la abolición de la propiedad privada y en segundo el establecimiento de la propiedad social y el control colectivo: *L'état devenu Association des Travailleurs.* Y no solo para planificar una mayor producción, sino también para acabar con la "herencia de la miseria" compañera del "monopolio de la riqueza" basado en el derecho de conquista.

La escuela de Saint-Simon era todo optimismo allí donde Marx se mostraba más pesimista. No solo no creía en la depauperación progresiva de las masas como resultado de la monopolización de los medios de producción en manos de unos pocos, sino que insistía en que la historia ha venido siendo testigo de la transferencia progresiva de esos medios de trabajo, de las manos de las minorías ociosas a las de una mayoría de productores, en otras palabras: la sociedad. El crecimiento de la clase media —las comunas, el crecimiento de la economía monetaria, del crédito y de la banca— es a sus ojos un esfuerzo mantenido, casi una conspiración por parte de los productores, para privar a los señores feudales de su poder, para movilizar sus recursos

en favor del esfuerzo industrial y, finalmente, para someterlos al control definitivo de los intereses industriales y comerciales. Los judíos y los lombardos desempeñaron un papel importante: prestando dinero con intereses a los señores feudales fueron extrayendo de la nobleza todos los recursos utilizables y poniéndolos a disposición de la industria. De esta forma, los ociosos perdieron el dominio de los medios de producción al mismo tiempo que lo adquirían los productores.

También se observa un proceso similar en las relaciones entre los capitalistas —es decir, los propietarios de bienes de capital que no se ocupan personalmente en la producción— y los auténticos productores, es decir, los trabajadores. El tipo de interés ha venido reduciéndose, al mismo tiempo que se incrementaban los salarios. En las disputas entre empresarios y trabajadores estos han ganado terreno. Su avance parece irresistible. La expansión del sistema de crédito, el incremento de las sociedades por acciones, el nacimiento de empresas cooperativas, de impuestos y gravámenes sobre la herencia, tienen como fin primordial la difusión de la propiedad más que la concentración de la riqueza en pocas manos. Como consecuencia, aumenta el número de personas que participan en el esfuerzo industrial, se crean intereses interdependientes y se fomenta la asociación. De todo ello surge la necesidad inevitable de supervisar, planificar y controlar la economía nacional considerada en su totalidad. En este sentido, los banqueros están destinados a ser los arquitectos de la economía futura, basada en la propiedad social y la planificación centralizada. Teniendo a su disposición los recursos financieros, los banqueros controlan de hecho los medios de producción. Al conceder los créditos pueden determinar el curso de la producción. Investigan cuidadosamente las posibilidades de cualquier empresa antes de concederle un préstamo y con ello dan lugar a una investigación económica sistemática, de control periódico de la situación e, inevitablemente, a la planificación. De esta forma, dándose cuenta de ello o no, los banqueros actúan en beneficio de la sociedad.

El desposeimiento de todos los propietarios particulares es una meta lejana, en la que la propiedad se convertirá en *institution sociale, dépositaire de tous les instruments de production.* Este desposeimiento no necesita ser repentino; puede llevarse a cabo paulatinamente y con el menor daño posible para los propietarios actuales. Está, incluso, dentro de lo posible, el pago de compensaciones a los herederos inmediatos durante el primer período de transición con el fin de evitarles —cosa que preocupó mucho a Bentham— la desilusión de ver defraudadas sus esperanzas de heredar una fortuna. Michel Chevalier que, con Enfantin y Olinde Rodrigues formaba la comisión de cerebros económicos de la escuela, previó la conservación de toda propiedad —con el consentimiento de los propietarios— en arrendamientos estatales. Durante una o dos generaciones los propietarios disfrutarían los derechos de arrendatarios y abonarían una renta al Estado. Estos arrendamientos acabarían en la tercera generación y con ello no se perjudicaría a nadie porque "¿quién, en este mundo egoísta, se preocupa ahora de la tercera generación?"

La propiedad social es un fin en sí misma, no porque asegure la comunidad de bienes y disfrute sino porque hace posible la planificación económica: *en un mot, l'industrie est organisée, tout s'enchaîne, tout est prévue; la division du travail est proportionnée... la combinaison des efforts deviente chaque jour plus puissante.* Se activan las posibilidades de los pobres, que pasan a participar por entero en la lucha organizada contra la naturaleza y reciben su parte de los frutos de la civilización.

La crítica social de la escuela sansimonista se caracteriza por un matiz socialista muy superior al que refleja el pensamiento de su fundador. En los primeros tiempos, la distinción que hacía Saint-Simon entre ociosos y productores incluía en esta última categoría a los propietarios, capitalistas, científicos, artistas, trabajadores y todos aquellos que tenían alguna relación con el esfuerzo productivo, mientras en la primera quedaban los nobles, los militares, el clero, la abogacía, los rentistas y, en definitiva, todos aquellos que no participaban en el proceso metabólico de convertir la materia en algo útil. Por consiguiente, la división de los hombres en burguesía y proletariado carecía de sentido vista desde este punto. Cierto que algunos burgueses eran también ociosos, pero en su conjunto pertenecían a la clase industrial, y apenas constituían una entidad independiente desde el punto de vista de Saint-Simon. Con el paso del tiempo fue yuxtaponiendo cada vez más ambas clases y renunció a identificar la burguesía con la clase industrial. Acusa a aquella y especialmente a sus portavoces durante la Revolución, abogados, metafísicos e ideólogos, de extender deliberadamente una nube filosófica sobre el problema social mientras alegremente aceptan títulos nobiliarios de Napoleón.

"No fueron los industriales sino los burgueses quienes hicieron la Revolución." En fecha posterior "eligieron entre sus filas a un burgués para hacerle rey, dieron a los que desempeñaran papeles principales en la Revolución, títulos de príncipe, duque, conde, barón, caballero, etc.; crearon vínculos a favor de todos estos nobles de nueva hornada; en una palabra, reconstituyeron el feudalismo en beneficio propio". Y así, la burguesía, continúa Saint-Simon, no tiene mayor justificación social que la nobleza. "Los industriales tienen interés en deshacerse de ellos."

Difícilmente podría llamarse correctamente a los sansimonistas

parti des travailleurs que era lo que el maestro quería que fuesen. No obstante llevan muy lejos la diferencia entre burguesía y proletariado y subrayan la realidad de la lucha de clases. Los términos liberal y burgués son sinónimos para ellos. El liberalismo aparece a sus ojos como una racionalización de los intereses de clase o, cuando menos, como su hoja de parra.

La burguesía había llegado y había constituido un nuevo sistema feudal. Esta idea, iniciada por Saint-Simon, fue desarrollada ampliamente por sus discípulos.

"La guardia burguesa ha llegado. Sería un error creer que el hecho capital de la Restauración es la reaparición de los jesuitas y de la vieja nobleza; su característica principal es el triunfo de la burguesía. Disponemos ahora de la prueba (después de 1830): en los días de julio, solo la burguesía permaneció en pie; ha invadido todo, la legislatura, la judicatura y el poder militar, las elecciones, el jurado y la Guardia Nacional. *Elle est là tout entière;* el burgués está en el foro, en el *prétoire,* en el *corps-de-garde;* legisla, juzga y, sobre todo, se ha dejado bigote... Pero el *burgueois* como tal nada produce, nada enseña y no tiene otra preocupación que la de sí mismo. No es él el que mueve y anima al pueblo, no lo ilustra ni lo enriquece; no le orienta en su trabajo que ignora totalmente... una clase ociosa en medio de una sociedad trabajadora. Y si la existencia de semejante fenómeno es difícil de comprender, su supervivencia es aún más inconcebible."

Puesto que ha llegado y sustituido a la nobleza feudal, y como los señores feudales, vive del trabajo de otros a los que cobra diezmos y rentas, la burguesía ha creado la ideología que le conviene. Son enemigos de cualquier cambio violento. ¿Por qué han de desear cambio alguno? Están satisfechos. *Il est naturellement pacifique et peu processif; ce qu'il aime avant tout c'est sa chère tranquillité.* Para ellos los rumores sordos procedentes de abajo son síntomas de una enfermedad social que es preciso combatir con argucias electorales y astucia o con bayonetas y violencia. Son, por supuesto, contrarios a cualquier acción colectiva del Estado encaminada a la reforma social; quieren que se les deje hacer lo que desean y consideran cualquier acción de tipo social por parte del Estado como un acto de tiranía conducente al despotismo. Su libertad es *liberté sans but sociale,* y se preocupa solamente de garantías y controles negativos.

Del mismo modo, la teoría económica burguesa-liberal sobre el mecanismo automático de oferta y demanda y la armonía de intereses como resultado de la libre competencia, es una expresión de los intereses de clase, cuando no una doctrina anticuada, inspirada en realidades que han dejado de existir. La obsesión inicial del liberalismo

por la competencia, y la idea de que los compradores podrían adquirir con ella mejores productos a más bajo precio, constituía una reacción lógica de sus primeros teóricos ante el espectáculo que les ofrecía el feudalismo decadente sobre el fondo de una época en crisis. Con el problema de los terratenientes en la mente, los economistas de aquel momento se preocupaban de la defensa del consumidor contra la explotación monopolista. No podían ver que el consumidor ocioso, propietario al mismo tiempo, podría imponer un diezmo a los productores en forma de renta, interés y beneficios de todas clases. La teoría capitalista-liberal sobre salarios es también falsa. No es cierto que patrono y obrero sean partes iguales de un contrato concluido libremente y que en las circunstancias adecuadas el salario del obrero sea igual a su esfuerzo incorporado al producto. El capitalista que ofrece trabajo y el obrero que lo busca no están en igualdad de condiciones ni se ofrecen mutuamente cantidades equivalentes. El capitalista ofrece el producto terminado del trabajo mientras el obrero sólo puede ofrecer el esfuerzo futuro. En el trato no se incluye la plusvalía, el incremento que el trabajo, principalmente el especializado, aporta. He aquí el diezmo que el obrero paga al ocioso. También es falso que el mecanismo de la competencia proporcione el mejor producto al más bajo precio, porque en general los precios se rebajan a costa de los salarios de los trabajadores.

El resultado no es la identidad natural de los intereses de todos sobre los escombros del feudalismo monopolista, sino una nueva versión de ese mismo feudalismo. La gran mayoría, los pobres, quedan condenados por azar de nacimiento a vivir en la pobreza y en la ignorancia, explotados por los que el mismo azar de nacimiento permite heredar fortunas y vivir sin trabajar.

"Basta lanzar una mirada sobre lo que ocurre a nuestro alrededor para darse cuenta de que el trabajador, excepto en intensidad, es tan explotado material, intelectual y moralmente como en el pasado lo fueron los esclavos."

f) La llamada a la acción: 1830

Para la escuela sansimonista, su misión era convertir a la totalidad de la humanidad y hacer posible su regeneración en todas las esferas de la vida, con obediencia a un solo mandato. ¿Qué habían de hacer, aparte de enseñar, predicar, convertir y esperar a que el fruto madurase? ¿Qué actitud debían adoptar ante problemas inmediatos de la vida de la nación y ante las fuerzas contenidas en la liza política?

Los sansimonistas se consideraban por encima del conflicto entre partidos y facciones; su aspiración era acabar con todos ellos y nunca abdicarían de su misión salvadora convirtiéndose en uno más. Se negaban a dar el paso de participar en las elecciones parlamentarias, porque consideraban el sistema representativo como un fingimiento estéril y hasta un fraude. Condenaban también la conspiración y los golpes violentos porque la suya era una religión de amor y su propósito la reorganización y reconstrucción de la totalidad de la existencia humana. Los golpes de mano resultaban fútiles desde este punto de vista. Medidas prácticas tales como la organización de cooperativas o la defensa de reclamaciones específicas del proletariado servirían de poco. Todos los problemas eran interdependientes y ninguno se resolvería aisladamente. Solo existía una salvación general y únicamente podía conseguirse mediante un renacimiento espiritual total y una clara decisión de reformarlo todo. Una vez hubiese ocurrido esto, lo demás seguiría por sus propios pasos, pero sin ello ningún paliativo podría conseguir nada efectivo. Además, el sansimonismo era una religión, heredera y síntesis de todas las religiones anteriores; solo podría escapar a la decadencia que sufrieron otras religiones evitando ser contaminado por la superchería y la suciedad inevitables en el contacto con las fuerzas del mundo.

Inesperadamente, para la escuela y para todos los demás, estalló la Revolución de julio. El primer impulso de los dirigentes supremos fue el de mantenerse al margen. Habían sido sorprendidos; no la habían iniciado ellos ni estaba prevista en su plan general, pertenecía al mundo no regenerado aún. Contaban con el ejemplo de la imparcialidad de Saint-Simon durante la gran Revolución, en la que se limitó a observar, meditar y sacar una lección.

Los idealistas jóvenes y generosos, que poco antes aún pertenecían a las sociedades secretas y tomaban parte en conspiraciones, que habían crecido creyendo en la leyenda revolucionaria y a los que se había enseñado a odiar el miserable intento de Carlos X para restaurar el feudalismo clerical, no podían permanecer inactivos ante el espectáculo de la bandera tricolor ondeando en todos los edificios oficiales ni sentir indiferencia ante el fuego de las barricadas. "El fuego de fusiles y cañones se oye por todas partes", escribe Enfantin el 29 de julio a d'Eichthal, "y hay algo que hace latir fuertemente los corazones; esos corazones que poco antes latían por el liberalismo lo hacen ahora mucho más fuerte ante el sufrimiento humano". Al ver la bandera tricolor ondear sobre las Tullerías, escribe Bazard, "la bandera por la que se habían jugado la vida en su primera juventud, no pudieron contener un vivo sentimiento de alegría y esperanza". Cierto número de los *polytechniciens* más jóvenes vistieron uniforme, tomaron sus

pistolas y espadas y se lanzaron a la calle. Los de más edad, poseedores de experiencia política y de algunas relaciones, entrevistaron a las personalidades más destacadas, asistieron a las reuniones revolucionarias y participaron en las deliberaciones. Carnot y Laurent tomaron parte en la reunión del restaurante Lointier de la calle Richelieu, invitados por Joubert, hermano político de Bazard, para fortalecer la posición de Lafayette en su lucha contra las tendencias reaccionarias de los 221. Dieron su voto a la República. Mientras Transon y Jules Lechevalier acudían al Hôtel de Ville, Bazard fue con Michel Chevalier a visitar a Lafayette. Al parecer, Enfantin había aconsejado a Bazard que se entrevistase con el glorioso veterano, con el que el dirigente sansimonista había estado en estrecho contacto y al que había prestado servicios peligrosos e importantes en los primeros años de la tercera década del siglo. La entrevista se celebró durante la madrugada y en ella Bazard pidió al viejo héroe que proclamase una dictadura como "único medio, por lo menos de momento, de poner un poco de orden en la situación", pero Lafayette se negó a escucharle. Cuando Bazard regresó, a primeras horas de la mañana, Enfantin le recibió con estas palabras: "Bien, ¿ha llegado el momento de ir a las Tullerías?" a lo que Bazard contestó con un "Todavía no". Posteriormente, los sansimonistas se esforzarían por presentar esta entrevista de sus dos dirigentes como una broma. La actitud de Enfantin fue, en general, de indulgente superioridad, entre divertida e irónica, que conciliaba tanto con la inactividad indiferente del que se limita a escribir observaciones de los acontecimientos, como son los repentinos ramalazos de megalomanía de enviar a Bazard a conferenciar con Lafayette o de exhortar a Luis Felipe a que abdicase en favor de los dirigentes sansimonistas; dos actitudes muy en consonancia con su temperamento romántico.

El 4 de agosto, los seguidores izquierdistas de Lafayette se reunieron en el Hôtel de Ville, convertido en el símbolo de la democracia popular y directa. Los sansimonistas Carnot, Laurent, Michel Chevalier y otros se sentaron junto a los jefes republicanos Godefroy Cavaignac, Armand Marrast, Charles Teste, y Jules Bastide. Carnot fue miembro de la delegación que visitó al duque de Orleans.

La reconstrucción e interpretación sansimonistas de los acontecimientos revolucionarios de 1830 tienen una gran importancia, y son muy significativas desde el punto de vista doctrinal, así como por la luz que arrojan sobre las tensiones internas del movimiento frente a las exigencias de aquel momento.

Al iniciarse la Revolución, los dirigentes se inclinaron por la neutralidad ya que de otra forma la escuela podría convertirse en *purement et simplement, je dirais même naisement libérale*. La revuelta y

la destrucción constituían actos impíos desde el punto de vista sansimonista. Y la "tierra... no había sido fecundada por la palabra de amor" lo bastante para esperar que surgiera un mundo nuevo de entre las cenizas de la lucha. Por otra parte, estaba también el intenso deseo de echarse a la calle y mezclarse con las masas, las tropas, sus jefes, todos ellos viejos camaradas en la lucha a favor de las ideas liberales. Existía la esperanza de que en la lucha incipiente entre la nueva *Gironde,* temerosa del pueblo que incitado por ella la había elevado al poder, y la apenas definida *Montagne,* pudiesen encontrarse dirigentes que, animados por alguna idea de fines y derechos más avanzados que los tópicos liberales del "viejo fermento revolucionario", fuesen capaces de evitar la vuelta del antiguo régimen, cualquiera que fuese su nueva forma. Los sansimonistas habrían intentado entonces calmar, guiar, *maîtriser même* tanto a los jefes como a sus aspiraciones, vagamente esperadas por algunos, temidas por otros, y ofrecer después un *mot de ralliement* al pueblo desorientado por el estridente coro de voces contradictorias. Este era el origen de la visita a Lafayette, pero los sansimonistas no tardaron en verse desengañados.

No encontraron entre los seguidores inmediatos del general ninguno capaz de comprender y dirigir a las masas. En otros sitios hallaron hombres admirablemente preparados para llevar a efecto un golpe de Estado, pero incapaces de realizar un *acte social,* y en vista de que el nuevo mensaje era aún poco conocido por él pueblo, no les quedó por el momento otra alternativa que seguir la corriente. El plan de dictadura presentado a Lafayette tenía el propósito de deshacer la Cámara, elegida según las viejas normas, e inutilizar los partidos políticos existentes. El Dictador convocaría después de cierto tiempo las Asambleas Primarias. Y, entre tanto, la escuela sansimonista habría hecho todo lo posible por saturar a las masas con su Doctrina. "Pero —exclama Bazard— el inmutable americano estaba sordo" y así la conclusión fue la de que el pueblo carecía de jefes. No podía verse cabeza alguna "con ambiciones por el pueblo" que se destacase sobre el inflexible "nivel de igualdad". "La burguesía podía dormir tranquila... La maquinaria representativa volvería a reanudar su funcionamiento durante algún tiempo todavía." No había sonado aún la hora de los discípulos de Saint-Simon, que iniciaron la retirada aunque jamás se consideraron derrotados.

¿Cuál fue la lección de los acontecimientos de julio? Una situación considerada hasta entonces precaria se había convertido en segura: "La Revolución francesa ha recibido al fin la sanción definitiva", la burguesía ha confirmado su influencia sin rival gracias a los sacrificios de los desheredados y del proletariado, a los que una constitución liberal considera indignos de atención y a los que el código penal solo recuerda como revoltosos en potencia, que hay que aniquilar. Las masas lucharon con coraje y generosidad y derrotaron al *César et ses soldats pour ses éligibles et ses électeurs, pour ses journalistes et ses députés, pour ses bourgeois et contribuables, pour ses chefs d'ateliers et propriétaires.* Los acontecimientos de julio fueron una revuelta, que no merece el nombre sagrado de Revolución porque nada cambió en el sistema social.

Con todo, la Revolución de 1830 tuvo algún significado positivo. Dejó sentado, sin el menor género de duda, que cualquier intento de las fuerzas clericales o feudales para conseguir una restauración estaba condenado al fracaso de antemano, y en este sentido fueron la *dernière conséquence de la Révolution française.* Al mismo tiempo, estos acontecimientos han revelado a todos los generosos amigos del pueblo lo inadecuado de una revolución puramente política y la futilidad de una Constitución, y proporcionaron una acuciante anticipación de un orden auténticamente nuevo que habría que conseguir por medio de una revolución social.

"Todas las Constituciones han sido hasta ahora transacciones entre clases, que nunca han admitido al pueblo en la discusión y aprobación de las leyes. Pero el mal no está en esto, porque el pueblo jamás hace sus leyes. Ninguna de esas Constituciones ha tenido por objeto la mejora de las condiciones morales, físicas e intelectuales de la clase más numerosa y más pobre y todas han sido derrocadas pasado algún tiempo. Todas esas Cartas, constantemente anuladas y vueltas a editar con correcciones y adiciones carecen de fuerza para proporcionarnos orden y libertad."

El liberalismo ha demostrado su absoluta esterilidad después de su fácil victoria. Sus "imbéciles intentos retrógrados" han demostrado su indecisión, su debilidad y su desconcierto. Toda doctrina progresiva se conoce, desde su nacimiento y en todas las etapas de su desarrollo, por la aparición de hombres con "total ascendiente sobre sus contemporáneos a los que llevan tras sí con poder irresistible": Jesús y los Apóstoles, San Atanasio y San Agustín, Gregorio VII, Inocente III, Lutero, Calvino, Voltaire y Rousseau, Mirabeau y Robespierre. ¿Dónde están los jefes del liberalismo?

La única cuestión vital y verdadera del momento era el problema social, representado por la mejora de la situación de la clase más numerosa y pobre, pero su solución se escapa a las teorías y sentimientos liberales. A pesar de todos los tópicos de soberanía popular, de los derechos naturales e inalienables del hombre y de la igualdad, no se alzó ni una sola voz liberal, después de la victoria de 1830, en favor de la clase que había dado esa victoria a los liberales; no se dijo ni una sola palabra sobre el fin de *cette iniquité et avec elle la*

fatalité que pesaba sobre la clase trabajadora durante tantas generaciones, en forma de degradación física, intelectual y moral.

Mirad los signos de la época brillar sobre vuestras cabezas. "Por todas partes, las clases obreras en las que para nada se ha pensado hasta ahora, se agitan y se ponen en marcha. Todos los días hay noticias de movilizaciones, de asociaciones y sindicatos obreros"... en París, en "la totalidad de Francia, Bélgica, Alemania, en toda Europa de norte a sur". Los excesos y desórdenes que acompañan a las agitaciones de la clase trabajadora son el reflejo elemental y ciego de una clase desmoralizada por la esclavitud.

"Reprimid, reprimid esos desórdenes y excesos; oponed en todas partes vuestra guardia burguesa contra las multitudes enloquecidas, contra esa masa proletaria que, descontenta de su suerte, consumida por la pobreza, no sabe encontrar el remedio a sus miserias más que en la violencia; no conoce otro camino hacia un mundo mejor que el del pillaje y la devastación. Pero, en nombre de Dios, ved en esos calamitosos acontecimientos algo más que una ocasión de ejercitar el valor de vuestras cohortes urbanas que, como tantos afirman, exhiben cada día su barbarie con repugnante ligereza. Ved en estos hechos la revelación de unos sufrimientos cada vez más insoportables y el síntoma de una nueva era de liberación para los innumerables desgraciados que aún están sujetos a la explotación del hombre por el hombre." No os será posible alejar con conjuros el espectro de la miseria rebelde empleando la formidable máquina de leyes draconianas y sangrientas represiones *que la bourgeoisie a faite, que la bourgeoisie applique, que la bourgeoisie exécute.*

En medio de tanta confusión e inquietas preguntas, los sansimonistas se creyeron la única fuerza que no sentía temblar el suelo bajo sus pies; en marcha con paso firme hacia un fin determinado y seguros del futuro que les liga en ininterrumpida cadena a las generaciones más distantes. *Nous sommes les hommes de l'avenir.* Habían estudiado el pasado no para ofrecer una imitación pálida, servil e impotente, sino para obtener una "justificación racional del orden, enteramente nuevo, que su inspiración filantrópica y sus sentimientos religiosos les había revelado".

La inactividad de los sansimonistas durante los acontecimientos de 1830 no debe interpretarse —asegura la escuela— como signo de temeroso deseo de mantenerse al margen del problema; lo que no querían era ocupar un lugar entre los distintos partidos. Su puesto estaba por encima de todos ellos y su misión era descubrir al vencedor y al vencido lo que faltase para hacer la "victoria (o la derrota) definitiva". Los partidos no podían saber lo que eran los sansimonistas, pero sabían que eran diferentes a todos los demás, que "habían roto con el pasado más completamente que cualesquiera otros, y así, colocados por delante de todos", los sansimonistas trabajaban para un futuro que el pueblo podría encontrar difícil de comprender e, incluso, considerar imposible de alcanzar, pero que había de ganarse las simpatías de toda alma generosa. Es posible que pareciesen soñadores, "soñadores generosos y audaces *(voilà ce que nous voulions)*", pero incluso los que primeramente no habían sido capaces de comprender no tardarían en exclamar: "Los sansimonistas nos lo han dicho" *(nous l'avaient bien dit)*. Ellos eran los realistas, cuando profetizaban, mientras los que así se denominaban andaban a tientas en la oscuridad. El juego liberal de crear constituciones no tardaría en caer. Sus jefes huirían desesperados, asustados por un nuevo levantamiento de las masas con su amenaza de pillaje y muerte. Esa sería la hora de los sansimonistas. *Car nous seuls pourrons, lorsque le peuple cherchera vraiment des chefs, et lorsque ses députés, électeurs, bourgeois, journalistes, philosophes, propiétaires se tiendront tremblants à l'écart, nous seuls pourrons avoir la foi de l'autorité et commander l'obéissance; nous seuls pourrons découvrir les éléments d'ordre alors existants, les réunir, les féconder, appeler à nous ce qui sera vraiment en progrès; parce que l'avenir est à nous.*

Los sansimonistas son los herederos de todos los partidos. Su programa ofrece una síntesis de lo mejor de todos los partidos políticos y tradiciones religiosas. No en balde es la culminación histórica de todo el pensamiento pasado y el punto en que convergen todos los caminos:

"Venid a nosotros, venid todos, viejos y nuevos monárquicos, demócratas de todos los matices. Porque nosotros justificamos todo lo que en vosotros hay de justificable; porque solo en nosotros puede realizarse esa fusión, esa reconciliación de los partidos... somos capaces de hacer que los amigos de la libertad amen el poder y que los amigos del poder amen la libertad."

Ninguna de las clases tiene por qué temer al sansimonismo. Cuanto más teman el desorden y la anarquía las clases acomodadas, cuanto más les domine el terror al robo de sus posesiones, mayor motivo tendrán para adoptar un credo que hará por ellos lo que el Evangelio hizo por los dueños de esclavos y lo que hicieron los reyes por los amos de siervos, *peut seule désarmer la colère des masses.* Sin recurrir al hierro ni al fuego ni a la fuerza armada, sino mediante una religión de asociación universal *que l'èlan des coeurs doit rendre irrèsistible,* y ofreciendo al pobre los medios para una existencia digna, terminará con los antagonismos entre pobres y ricos, sabios e ignorantes, egoístas y filántropos.

El sansimonismo aspira a superar todos los regímenes y todos los

partidos con una nueva, digamos, ley totalitaria que hará que todos los antiguos sistemas de poder aparezcan vacíos y sin objeto.

"Los jefes de la sociedad —en el venidero régimen sansimonista— serán aquellos que más amen a la sociedad... *les privilégiés de l'amour, de la science, de la richesse...* que le revelarán su destino y que serán capaces de guiarla hacia él. Los pueblos se someterán a su dirección con entusiasmo; se regocijarán de su poder, y su solo deseo será ver que ese poder aumenta. Porque el aumento del poderío de sus jefes será prueba de su propio progreso y garantía de progresos futuros.

Alors il y aura une religion, et cette religion, qui sera, non plus dominante, mais seule, sera la foi politique. Como depositarios de esa fe y fideicomisarios de la posterioridad, destinados a regenerar a la humanidad, los hijos de Saint-Simon no pueden considerar legítimas las ideas, partidos, credos y movimientos que existen, ni pueden ser para ellos naturales y deseables la lucha y la rivalidad entre ellos basadas en la libertad de opinión. Todo ello es anarquía y enfermedad social, aunque la sociedad misma no reconozca todavía su falta de salud. La esencia de la misión sansimonista es la de terminar con esa anarquía social entronizando la unidad de esfuerzo y la comunión de espíritus. ¿Cuál debe ser, pues, su actitud ante los valores liberales que tantos alaban considerándolos un fin por sí mismo y garantía de libertad?

Sin creer en la libertad liberal como valor y fin en sí misma, la escuela de Saint-Simon debe exigirla y tratar de conseguirla por el momento, como medida de seguridad y recurso táctico.

Europa camina hacia una disolución predeterminada e inevitable, preludio y condición necesarios al nuevo orden social. El libre choque de opiniones puede acercar la crisis y hacerla menos dura y peligrosa. La libre discusión y el gobierno a través de la discusión pondrán de manifiesto con mayor claridad la futilidad del sistema mismo. La violencia revolucionaria puede conjurarse hablando libremente, al mismo tiempo que puede conseguirse que muchos jóvenes idealistas, cansados de la incesante discusión y de la lucha política sin fin, sientan la añoranza de *un pouvoir aimant, intelligent et fort,* hacia el que el deber más sagrado sea la obediencia y no la insurrección.

Los sansimonistas exigirán la libertad para poder acabar con ella: "Si en este momento exigimos libertad de creencias es solo para hacer posible el nacimiento de un solo credo sobre las ruinas de todas las viejas religiones de la humanidad. Queremos libertad de prensa porque es condición indispensable para la creación de una dirección legítima del pensamiento, de la moral y de la ciencia. Pedimos libertad de enseñanza para que nuestra doctrina pueda propagarse más

fácilmente, sin obstáculos, y para que algún día sea la única amada, conocida y practicada por todos. Luchamos contra todos los monopolios comerciales y organizaciones privilegiadas que aún existen, pero solo como medio de llegar a la organización única definitiva del *corps industriel.*"

Los sansimonistas no deben temer el desconcierto del público por el hecho de que antes de 1830 se les considerara ultramontanos, jesuitas y sacerdotes de Tebas y Menfis, y aparezcan de pronto ahora como demagogos *montagnard. Nous sommes restés les mêmes.* Los liberales estuvieron en tiempos obsesionados con el temor del despotismo teocrático feudal y ahora les aterroriza el espectro de la revolución social.

"¡Gloria al que proclamó el exclusivo reino de Dios y la eterna felicidad del pueblo! ¡Fue el más humano de los teócratas y el más divino de los demócratas!... ¡El Hombre de Dios de los cristianos ha venido en la persona de Saint-Simon, *l'Homme Peuple!* Bajo ese nombre divino, uno y múltiple al mismo tiempo, los soberanos del futuro, los papas de la nueva Iglesia, convertirán al fin en realidad esa soberanía del pueblo, que constituye un sueño impracticable para los que solo ven en éste una multitud sin jefes, y una verdad para el papa sansimonista porque el pueblo está en él, amante, sabio y poderoso y marcha como un solo hombre hacia el futuro que Dios le ha marcado."

g) Mater dolorosa

La inactividad frente a los hechos de 1830 produjo un profundo malestar entre las filas del sansimonismo. Al mismo tiempo que revelaba el paralizador afecto del impulso hacia una solución total sobre su capacidad para actuar en un momento determinado y ante una acción concreta, fortalecía la tendencia hacia el panteísmo y el milenarismo, hasta que el individuo, con su libre albedrío y responsabilidad concreta, fue absorbido completamente por fuerzas superiores. Debido a la predisposición romántica y al hecho de que todo el desarrollo del sansimonismo se había producido en el ámbito de una dialéctica intelectual y emotiva desquiciada —sin contacto alguno con situaciones reales y propósitos concretos— una escuela que nació como un mensaje retadoramente positivista había sucumbido en el más extravagante irracionalismo pese a estar apoyado en una lógica consistente de cierta clase. Y así, en este caso, nos vemos frente a lo que pudiera denominarse versión romántica del totalitarismo.

Al desechar cualquier pretensión a la jefatura, a pesar de ser el

único discípulo directo del maestro, y elegir a Bazard y Enfantin considerándoles los más idóneos para ocupar el puesto, Olinde Rodrigues quiso demostrar la verdad viva de la filosofía de Saint-Simon, es decir, que cada cual ocupa el lugar que le corresponde por su capacidad y las exigencias del esfuerzo colectivo. El mutuo amor y una confianza a priori nos liga a todos en una sola familia. Rodrigues aseguraba "no haber sentido más profundamente el sansimonismo que el día en que consiguió poner por encima de sí a hombres más grandes que él".

Pero el condominio de dos no podía ser la forma de garantizar un pensamiento y una acción monolíticos, basados en la existencia de un dogma único y exclusivo. Entre los dos *Pères* existían diferencias fundamentales de temperamento y de puntos de vista. Bazard contaba con una mente viva y clara y era hombre de gran integridad, incapaz de sucumbir ante un decepción. Su imaginación no era quizá lo suficientemente grande y sus reacciones sentimentales estaban demasiado dominadas para dejarse llevar a esos vuelos de autoidentificación mística con los genios elegidos por Dios en el pasado y para alcanzar la comunión directa con Él. Si Bazard fue el racionalista y lógico, Enfantin, a pesar de su alta preparación politécnica y económica, constituía una mezcla única de alegría natural, belleza física excepcional, tierno y dulce magnetismo que atraía irresistiblemente a las naturalezas más débiles necesitadas de afecto, y una fe casi paranoica en sí mismo y en su misión, que ninguna humillación o fracaso podía destruir y que le cegaba o le hacía incluso indulgente ante la enemistad y el insulto. Carecía de malicia, mezquindad o astucia rastrera. Al parecer tenía una extraordinaria capacidad para dejarse llevar a las elevadas regiones de un drama significativo y solemne por los acontecimientos más triviales e intrascendentes. Cualquier experiencia, por dolorosa y desagradable que fuese, tenía para él un profundo simbolismo y una gran importancia mística cargada de maravillosa significación. Lógicamente, todo esto llevaba aneja una gran afición a la pompa, el fasto y el aparato teatral. En la comunidad apostólica, tan cargada de emocionalismo, donde los nervios estaban sometidos a constantes tensiones y éxtasis, Enfantin ganó fácilmente un ascendiente total. *L'Ecole est comme dissoute depuis votre départ, vous étiez le lien qui unissait les parties,* le escribió Buchez que se sentía poco inclinado a la "adoración del jefe" y que no tardó en abandonar la escuela por esa causa precisamente.

A pesar de su aceptación de la jefatura dictatorial como medio de garantizar la estructura monolítica y como símbolo de armonía, Bazard no dejó de sentir escrúpulos y, a veces, se sintió inclinado a considerar ese tipo de gobierno tan solo como medio provisional exi-

gido por las circunstancias del apostolado y las necesidades de una iglesia militante.

...nous ne sommes ni des supérieurs de capucins, ni des colonels prussiens, et si nous n'avons pas, dans le sens démocratique du mot, à vous cendre compte de nos actes, nous avons pourtant l'obligation très réelle, et cela même sous peine de déchéance, de vous les faire aimer et comprendre,... En la misma carta a Rességuier, que había criticado al centro de París por su comportamiento durante la Revolución de 1830, Bazard ataca la ostentosa "soberanía" de su forma de razonar y las actitudes de "protestantes y republicanos" hacia la jefatura sansimonista.

Enfantin se expresó de una forma bastante distinta. Él creía en los dirigentes portadores de la señal de Dios en sus frentes, en los "maestros del hombre, auténticos sacerdotes". *Ouvre les yeux* —escribía a un primo suyo— *regarde celui que Dieu aima par-dessus tous les hommes, parce que c'est le plus aimant de tous; voici le chef, le roi, le pontife de la Jérusalem nouvelle, écoute-le sans crainte, suis-le avec amour. C'est par lui que Dieu donne la vie au monde.*

Charléty cita la respuesta dada por Enfantin a Duveyrier por haberle enviado una "simple carta": ¿habría enviado también una "simple carta" a Moisés, Jesús o Saint-Simon? Los papas sansimonistas solo tienen a Dios mismo por encima de ellos: a Dios eternamente tranquilo y amoroso. "Una sonrisa del Padre... tendrá para ti la misma fuerza que existe en todas las alegrías humanas juntas... la palabra de Dios en nuestra boca ha de ser tan milagrosa, no, mil veces más milagrosa de lo que fueron sus palabras a través de profetas y apóstoles."

Concedían la mayor importancia a la vida comunal. La soledad, estribillo de poetas, criticones y quejumbrosos cristianos, es la gran oportunidad del demonio, mientras que la comunión alegre es felicidad. Solo hay vida en la comunidad; en el aislamiento solo hay muerte y miseria. El que se aparta de la comunidad renuncia a la vida. ¡Con qué compasión hablan los sansimonistas de los cismáticos que se separaron del rebaño! Por definición, la comunidad siempre tiene razón y la "razón soberana" del individuo carece de ella. ¿Dónde está la voz de la comunidad? Por supuesto, en su jefe. ¿Dónde estaría en caso de separación entre los dos jefes? El principio de la mayoría no debía servir de norma en tal contingencia. El problema debería decidirse por el mayor magnetismo de uno de los dos y por su poder superior para retener consigo a los demás. Aquellos que sean capaces de resistirse a su divino amor se convertirán necesariamente en ramas secas y muertas, y los que aún siendo capaces también de resistir ese magnetismo amen por encima de todo la integridad y unidad de su

iglesia, considerándolas testigos de la verdad de su fe y de la salvación de la humanidad, tendrán que aceptar a priori la verdad de la iglesia expresada a través de su mejor dirigente.

El problema llegó a su punto álgido, de una forma trágica, en la controversia que surgió entre Enfantin y Bazard sobre la misión de la mujer. Desde su comienzo, la escuela sansimonista había predicado la liberación de la mujer junto con la del proletariado, al mismo tiempo que, sansimonistas como Fourier insistían en que el individuo social era de hecho la pareja, es decir, hombre y mujer. Con ello se quería llegar a la afirmación definitiva de la indisolubilidad del matrimonio monogámico tradicional y de la igualdad de derechos legales de la mujer en el matrimonio y en el divorcio. Sin embargo, la hermandad perfecta y la condena unánime de la herencia privada no concuerdan muy bien con esta idea de la familia, puesto que el amor paternal siempre se opondrá a una entrega total a la colectividad. Al negar la distinción ascética entre materia y espíritu, la escuela insistía también en la rehabilitación de la carne y, con ello, el problema del amor y del sexo se convirtió en el caso tipo por excelencia. Es digno de notar que la primera solución fuese la distinción católica entre simples creyentes, a quienes se ordenaba vivir en matrimonio según la idea tradicional, y los sacerdotes y sacerdotisas, obligados a mantener el celibato más estricto porque su esposa o esposo es la Iglesia, el ideal de asociación. Pero, la antinomia sansimonista de liberación de todos los instintos naturales, por un lado, y colectivismo total, por otro, exigía otra solución; ¿cómo liberar el instinto sexual —algo que al parecer exigía su filosofía básica— sin crear, como ocurriría en el matrimonio monogámico, una obligación parcial opuesta a la hermandad universal, y sin limitar, por otra parte, el instinto, con una obligada monogamia? La única respuesta parecía ser la abolición del matrimonio tradicional.

Enfantin reconocía en sus predicaciones la existencia de dos tipos humanos, los constantes por naturaleza y aquellos cuyas pasiones son variables e inquietas. Si consideramos que la pasión no es un mal, debe permitirse su satisfacción, liberándola de las restricciones impuestas por el matrimonio monogámico y evitar así que la hipocresía y el engaño fomenten la prostitución y el adulterio. Solamente la mujer conocería el secreto de la paternidad de sus hijos y con ello se afianzaría su emancipación. A los ojos de Bazard, esta solución lejos de liberar a la mujer aumentaría su degradación porque con ella solo podía llegarse a la promiscuidad.

Estas diferencias entre los dos jefes se mantuvieron primero en secreto, aun para la generalidad de sus seguidores, hasta el extremo de que unos meses antes de que se descubriese a todos, Enfantin y Bazard enviaron una carta conjunta al Presidente de la Cámara de Diputados contra la acusación que se les hacía de mantener la *communauté des femmes, expression qu'il est impossible de reproduire sans répugnance.* Los sansimonistas dicen reconocer totalmente la santidad del matrimonio tal como lo enseña el cristianismo y buscar solamente la forma de fortalecerlo con una nueva sanción que reafirme su inviolabilidad.

Se hicieron esfuerzos desesperados para evitar la ruptura y ocultar las divergencias al resto de la *Famille*. Las tres mujeres sansimonistas que estaban en el secreto y a las que repugnaban profundamente las teorías de Enfantin, se esforzaron por vencer su repugnancia. Cécile Fournel, atormentada por la lucha entre un ardiente amor hacia su esposo (del que hubo de separarse como consecuencia de la obligación provisional de mantener el celibato entre los apóstoles), el horror que le inspiraban las ideas de Enfantin y la fe apasionada en el sansimonismo, abandonó temporalmente la secta para volver después cediendo a las ideas de Enfantin. Aglaé Saint-Hilaire, una severa idealista, tuvo que hacer grandes esfuerzos para dominar su deseo de abandonar la causa.

Y, al fin, el duelo tuvo que celebrarse ante todos los fieles. Carnot, uno de los participantes, comparó estas deliberaciones con los famosos concilios de principios de la era cristiana; actualmente resultaría más exacto compararlos con esos cónclaves de los partidos totalitarios, celebrados en el más profundo secreto y cuyos resultados se anuncian en forma de excomuniones de jefes que ayer eran todopoderosos y amados maestros y, hoy tras desconcertantes confesiones y abjuraciones públicas, se ven expulsados violentamente. *Il nous semblait assister à l'un de ces fameux conciles où se traitaient, au début de l'Eglise chrétienne, des questions destinées à remuer le monde; le terrain de la philosophie, de la religion, de la morale, était profondément labouré devant nous par deux intelligences supérieures. Sans précautions oratoires, sans déclamations, sans digressions, sans passion, avec une sévère simplicité, Bazard faisant tourner sa tabatière entre ses doigts, son geste habituel quand il pensait tout haut, argumentait vigoureusement et sobrement contre les pensées hardies et les sophismes subtils d'Enfantin... Peut-être reconnaissait-il trop tard que l'engranage métaphysique de son collaborateur l'avait mené fort au delà des applications auxquelles son esprit consentait. Les préoccupations étaient si austères, que les femmes purent tout entendre et tout dire sans hésitation, sans que personne n'en fût surpris, ni qu'un sourire effleurât les lèvres.*

En el curso de las deliberaciones, aquellos severos lógicos e intransigentes dialécticos caían temblorosos en éxtasis como los más

elementales revivalistas. Unos se desmayaban y otros caían en trance y, sin volver en sí, comenzaban a profetizar. Cuando Jean Reynaud manifestó su incredulidad ante el aserto de Olinde Rodrigues de que el Espíritu Santo vivía en él, Olinde tuvo un ataque de apoplegía. Pocos días después, varios miembros enviaron una carta implorante a los *Pères* rogándoles que zanjaran sus diferencias y no destruyeran la secta. Hacia fines de agosto de 1831 Bazard tuvo una congestión cerebral y, poco después de su recuperación, la crisis volvió a estallar. Enfantin insistía en la necesidad de una confesión pública por parte de todos y acabó por iniciarla él mismo. Le siguió Bazard, que, en medio de su confesión, fue interrumpido por un hermano que le gritó: *tu as menti.* El antiguo carbonario, educado en las actividades conspiradoras, había omitido algunos detalles, deliberadamente o sin darse cuenta. *Cette séance acheva d'accabler le malheureux apôtre.*

El predicador Charton, que vivió el tormento de aquellos días, describió así la situación que encontró al regreso de una campaña misional: *Toutes les figures portaient les traces de longues insomnies; les yeux étaient plombés, les lèvres pâles, les cheveux en désordre. Il y avait des traits decomposés, des regards extatiques, des joues creuses et lugubres. Dans de certains moments, toutes les voix s'élevaient ensemble, se mêlaient, grandissaient confuses et aigües comme les clameurs d'une émeute: ensuite elles s'abissaient, s'apaisaient et tombaient comme sous un coup de vent; ce que j'entendais me donnait le vertige; on parlait d'un des chefs et d'un gran nombre de ceux que j'étais habitué à aimer, à consulter, comme de personnes mortes.*

La lucha por la supremacía entre Enfantin y Bazard pareció calmarse al principio, pero pronto Enfantin obtendría la victoria definitiva. Se tomó la decisión de que Bazard fuese el *chef du dogme,* Rodrigues, *chef du culte* y Enfantin el único *Père suprême.* Pero Bazard no consiguió someterse y acabó abandonando la secta.

Se convocó una asamblea general del Colegio. Fue un momento de suprema crisis, como todas las que siguen a una ruptura abierta entre jefes que comparten un poder dictatorial. ¿A cuál de los dos seguiría la masa de fieles o, para ser más exactos, a cuál seguirían los jefes menores? Los veteranos de las sociedades secretas, poseedores de una mayor madurez política, y formados en las tradiciones jacobinas, como Carnot y Pierre Leroux, proclamaron su marcha con violenta determinación. La situación en que quedaron aquellos que habían puesto todas sus esperanzas en el movimiento, que lo habían considerado la razón de su vida y la piedra angular de su *Weltanschauung,* revistió caracteres de tragedia. Ejemplo de ello es la exclamación de Lechavelier: "El día de mi conversión afirmé que en nombre de Dios ponía mi destino en las manos de Bazard-Enfantin y ellos han dejado de estar de acuerdo. Yo, pues, me retiro... ya no reconozco a la familia sansimonista." Y a esto siguieron palabras descorazonadoras: "Sí, dudo. Dudo incluso de Saint-Simon; estoy lleno de dudas sobre sus sucesores; dudo de todo; vuelvo a ser un *philosophe*... vuelvo a estar solo en el mundo." Charton se lamentó en estos términos: "¡Oh mi hermoso futuro, mi hermoso cielo destrozado y hecho jirones!", mientras Transon confesaba: No soy "un *philosophe,* sino un ser religioso... un simple portaestandarte, y si ya no puedo llevar vuestra enseña, si ya no puedo creer en ella, desaparezco... voy a buscar una religión", porque se sentía incapaz de vivir sin una fe y fuera de una iglesia. Como Lechevalier, no tardó en sumarse a los seguidores de Fourier. Pero nadie hizo un análisis de la crisis mejor que el de Jean Reynaud: "El corazón parece fallar algunas veces... La idea me matará... la teoría que el *Père* Enfantin mantiene sobre la mujer no es más que un detalle de su teoría general de la humanidad; en mi opinión, esta teoría es la abolición de la libertad humana... priva al hombre de su dignidad y de su conciencia." Pero no desertó: "hemos arrastrado a los hombres a esta creencia y ello implica una tremenda responsabilidad". Reynaud se propuso desenmascarar a Enfantin en el momento oportuno. Completamente distinta fue la reacción de Baud, uno de los que no pudieron resistir el magnetismo sereno y tranquilo de Enfantin: "No, Dios no habría permitido que hombre alguno se presentase ante sus compañeros con un rostro tan sereno y tranquilo, con tanta grandeza y hermosura, para utilizarlos como instrumentos, para seducirlos y destruirlos." Esto provocó tal reacción de éxtasis general que hizo que Reynaud echara los brazos al cuello de Enfantin; ante lo cual, el San Pablo de la secta, Rodrigues, el último de los primeros apóstoles que quedaba del rebaño, puso todo el peso de su patriarcal autoridad en apoyo de Enfantin:

"En nombre de Dios vivo que me fue revelado por Saint-Simon, el maestro de todos vosotros y particularmente mío, este será mi primer acto de fe aquí: declararte, Enfantin, el hombre más moral de nuestros días, el auténtico sucesor de Saint-Simon, el jefe supremo de su religión." El periódico sansimonista hizo el siguiente resumen del acontecimiento. "Todos y cada uno de los fieles sintieron crecer cien veces dentro de sí el amor por el *Père Suprême*... porque él... se ha revelado cien veces más moral, cien veces mejor, más grande y profundo, más poderoso y lleno de hermosura, cien veces sacerdote... La Familia vivió unos momentos la vida misma del *Père Suprême*... Su sonrisa acaba con todo dolor y concede alegría."

¿Qué ocurrió con los cismáticos? No se dijo contra ellos ni una sola palabra injuriosa, no se lanzaron invectivas ni insinuaciones de

motivos ocultos; no hubo, en fin, ataques personales. Se llegó incluso a publicar las declaraciones de los disidentes en el órgano sansimonista oficial. Enfantin se limitó a proclamarlos hombres sin verdadera religiosidad, sin dejar de pagar el correspondiente tributo a su idealismo y devoción, y a considerarlos de espíritu limitado para amar a Dios encarnado en el Hombre, en Enfantin. "Los disedentes jamás me han sentido; son capaces de la más generosa devoción a principios e ideas pero les avergüenza confesar ese mismo amor hacia hombres, como si Dios no hubiese encarnado el Verbo. Ninguno de ellos ha sido jamás verdaderamente religioso." Fuera de la iglesia son ramas secas, marchitas, muertas.

El mismo Rodrigues no tardó en romper con el *Père Suprême* y abandonar la Familia. Y la causa definitiva fue el veredicto inapelable de Enfantin de que la mujer tenía derecho exclusivo a conocer el secreto de la paternidad de sus hijos. El hecho de que la ruptura entre los dos ocurriese precisamente cuando Olinde había iniciado una gran campaña para allegar fondos al movimiento, tuvo consecuencias perjudiciales porque, aunque no hubo ni la más ligera alusión a la posible existencia de fraude o mala fe, los resultados obtenidos fueron bien escasos. Rodrigues se designó a sí mismo cabeza de la iglesia en su calidad de discípulo directo del Maestro y con ello se elevó a tres el número de *Pères Suprêmes* que se combatían entre sí, porque Bazard también continuó considerándose el único con verdadero derecho al título, pero murió poco después como consecuencia del ataque cerebral que había sufrido algún tiempo antes.

La mayor parte de la Familia continuó con Enfantin, el *Christ des Nations* según un poema de Duveyrier, y en cuyo favor, Michel Chevalier llegó a pedirle a Luis Felipe que abdicara. Si el rey es sincero y se atreve a comparar su propia situación con la de amor universal que rodea al *Père,* tendrá que reconocer, sin duda, que es a él a quien corresponde el trono, al que *de son doigt, comblant les vallées et abaissant les monts, tracera entre elles des voies rapides afin qu'elles soient unies et qu'il n'y ait bientôt qu'une vie, qu'une foi, qu'un chef pour toute la terre.*

El *Père Suprême* reunió a sus fieles apóstoles y se retiró con ellos a una vida monacal en Ménilmontant, cerca de París, y con ello el sansimonismo alcanzó el momento álgido de su historia. Se quiso hacer de aquella retirada un período de preparación, pero quizá no fuera en realidad, como opina Charléty, más que un acto de desesperación. El *Globe* había dejado de publicarse; la *salle Taitbout,* testigo de tantos triunfos de la oratoria y predicación sansimonistas, fue clausurada por la policía; y se vieron amenazados por un proceso por reuniones clandestinas, incitación a la inmoralidad y fraude financiero. Los recursos de la Escuela, a pesar de la admirable generosidad de sus miembros y simpatizantes, estaban casi totalmente agotados y, por si esto fuese poco, la secta había sido desgarrada por un cisma terrible y dolorosas secesiones. Los fieles tuvieron que cerrar sus filas para hacer frente al ataque del mundo y a la adversa fortuna.

La creación teórica de un dogma mediante debates y discusiones había sido llevada a cabo. A partir de aquel momento la dirección quedaba, indivisa, en una sola persona, Enfantin, investido con la total autoridad, hecho la *loi vivante,* el elegido de Dios.

El apartamiento del mundo, la retirada a Ménilmontant, fue anunciada en tonos proféticos y solemnes, como acontecimiento de la más profunda significación y simbolismo. En el último número del *Globe,* fechado el 20 de abril, Enfantin hizo la siguiente declaración: "Yo, Padre de la nueva Familia... Dios me ha encargado de la misión de llevar al proletariado y a la mujer hacia un nuevo destino; de dar cabida en la sagrada familia humana a aquellos excluidos hasta ahora de ella o considerados menores; de hacer realidad la asociación universal que invocan desde el principio del mundo los gritos de libertad de todos los esclavos, mujeres y proletarios." Continúa después anunciando el comienzo de una nueva época para él: ha hablado y ahora comienza el momento de actuar. Pero antes de hacerlo precisa del silencio durante algún tiempo, por lo que se retira con cuarenta discípulos a la soledad, dejando a sus demás hijos la tarea del apostolado en el mundo.

El propósito de este retiro monacal no era, según Enfantin, el de fundar simplemente *une fabrique ou un chemin à grandes ornières, ni même de fonder un phalastère.* Su fin era constituir una escuela del carácter, un noviciado, un período de intensa concentración del que resurgirían fortalecidos y dispuestos a la conquista.

Aquellos teóricos de la rehabilitación de la carne impusieron en el monasterio el más estricto celibato, hasta el extremo de exigir dolorosas separaciones a matrimonios de jóvenes enamorados. Todos los trabajos menores habrían de llevarse a cabo por los monjes mismos, para demostrar con sus manos callosas la rehabilitación social del proletariado. Se reglamentaron con exactitud las horas; tenían que levantarse a las cinco de la madrugada, desayunaban a las siete, la comida era a la una, para cenar a las siete de la tarde y acostarse a las diez. Vivían en la más absoluta clausura, con excepción única de los dos monjes a los que se encargó del trato con el mundo exterior y, por supuesto, todo se hacía en común y las comidas eran acompañadas de cánticos. Se celebraban, no es necesario decirlo, conferencias y seminarios. Se esforzaban en fin, en rodear su vida de la mayor solemnidad y en darle el mayor significado posible. Se dejaron crecer la barba para adquirir

un aspecto más majestuoso y recurrieron a todas las artes, la poesía, la pintura y la música para que sus ritos tuviesen la mayor pompa posible, incluso en las ocasiones más triviales; no en balde eran artistas algunos de ellos. El retiro estuvo jalonado de solemnes ceremonias, la primera de ellas el funeral de la madre de Enfantin, al que asistieron todos los discípulos. Otro de los acontecimientos celebrados con igual solemnidad fue la adopción por la secta del hijo ilegítimo de Enfantin. La fiesta de *prise d'habits,* después de un retiro del *Père* durante tres días, en absoluta soledad y silencio, fue un gran acontecimiento. Los hábitos se confeccionaron abiertos por detrás, para que nadie pudiese vestirse solo y precisase de la ayuda del prójimo, como símbolo del amor fraterno y el apoyo mutuo. La ceremonia de la *Ouverture des travaux du Temple* fue quizá la más importante de aquel experimento monástico. Atrajo grandes masas de París, que contemplaron asombradas aquella gran revista de carácter semi-militar y semi-eclesiástico, embellecida por cánticos, movimientos bien ensayados, y una expresión de solemnidad extraterrena reflejada en los bellos rostros de aquellos cuarenta jóvenes que desfilaban con herramientas de trabajo al hombro.

A Ménilmontant —escribe Michel Chevalier—, *toutes les vies se mèlent les unes aux autres, les fibres se frottent à nu, les caractères se dégagent, les individualités se dessinent, les coeurs se mettent en perce et s'épanchent, le coeur est le principal agent de cette vie nouvelle; or, cela veut dire: que la hiérarchie d'amour se fonde au lieu d'une hiérarchie de raison, que la religion vient; car Dieu est là où les hommes s'aiment pour une oeuvre éminemment catholique; rien ne dispose aux élans religieux comme les joies de la Famille. Que l'art nouveau se constitue; que la poésie, le costume, la musique s'implantent dans l'apostolat, l' art est le levier, avec lequel nous remuerons le coeur de l'humanité, c'est-à-dire les femmes, les artistes et les prolétaires.*

La filosofía —o, quizá mejor, la poesía— panteísta se creó en Ménilmontant. Todo es Dios y Dios está en todo. Todo es parte de un solo y palpitante organismo cósmico, tanto en el espacio como en el tiempo: la primitiva masa de materia anterior a nuestros planetas, a la formación de nuestras tierras y océanos; materia formada y organismos vivos y, especialmente, esos estados indefinidos que corresponden al paso de la materia inerte a la vida, la afinidad entre lo consciente y lo inconsciente, lo natural y lo sobrenatural, como el magnetismo, el hipnotismo, el sonambulismo, la telepatía, los sueños, etc., hasta el intelecto creador más avanzado. Una sustancia viva, la *vie universelle,* opera en todo y el impulso creador de artistas, arquitectos, poetas e industriales no supone la derrota de una naturaleza a

la que resisten y cambian, sino la más refinada actividad de la divina sustancia en su más elevada sublimación. De esta forma, llegamos a la antítesis de la filosofía primitiva del industrialismo: la conquista de la naturaleza por el hombre y la capacidad creadora de éste. Tal afirmación panteísta sobre la unidad cósmica había de llevar a una antinomia moral; se hacía preciso presentar las aparentes contradicciones como si fuesen irreales. El mundo no puede tener dos principios contradictorios, como la distinción maniquea del bien original y el mal eterno. Así, pues, la yuxtaposición de dos fenómenos contradictorios viene a ser equivalente al vaivén del péndulo, es decir, de una y la misma sustancia, de un polo a otro. Existe una sola cosa, con dos aspectos distintos entre los cuales fluye una corriente constante. El principio fundamental del mundo es la ley de contradicción y tensión, que se reconcilian sin embargo en la única unidad real: el Ego y el no-Ego, la virtud y el vicio, Otelo y Don Juan, el judío y el cristiano, Oriente y Occidente, pensamiento y acción, constancia y cambio. Y, si esto es así ¿puede hablarse en puridad del mal? Llevado el análisis al último extremo, no. La distinción entre materia y espíritu, alma y carne, buenos impulsos y deseos malsanos no puede mantenerse. He aquí, pues, la rehabilitación de la carne y la materia.

Les jouissances matérielles ne sont plus un crime ni un larcin. Les fils de Dieu verront sans péché que les filles des hommes sont belles, et la terre aussi, belle et parée, sera la couche aux mille harmonies où se borneront les joies, les extases, les ravissements de l'humanité progressant dans sa chair comme dans son esprit... pour nous la gloire rattache au monde autant que l'abnégation. L'orgueil n'est pas plus irreligieux que l'humilité.

A la vista de esta relación entre el espíritu y la materia difícilmente se pueden disociar los aspectos físicos de los espirituales. La belleza física, externa, implica, según esta teoría, la existencia de una belleza íntima correspondiente y Enfantin insiste en la unión de los dos elementos, lo sensual y lo espiritual, en todo estímulo y reacción. De ahí su firme creencia en el significado especial de su belleza física y en el poder de su *regard,* y, consecuentemente, su exigencia de que los sacerdotes y sacerdotisas influencien, guíen y conforten a los creyentes, no solo por medio de la persuasión espiritual sino también valiéndose de medios sensuales, sin excluir el amor sexual. De ahí también la afición al simbolismo y a la lectura de signos y significados ocultos en coincidencias fortuitas y accidentes triviales.

La filosofía panteísta se desarrolló hasta sus últimas conclusiones. La insistencia sobre la interconexión, la interrelación y la comunicación por el amor tendía a desdibujar los contornos de la personalidad individual. No existe un yo y un tú sino una *vie universelle* de la que

el tú y el yo forman parte, porque mientras nos una el amor vivimos el uno dentro del otro; yo soy un aspecto de ti y tú un aspecto de mí. Y esta interpretación no es aplicable solo a los contemporáneos sino también a los vivos en relación con los muertos y aun con los por nacer. Significa mucho más que la comunión de las generaciones, o la supervivencia en las obras heredadas de generaciones anteriores y traspasadas a las futuras; más incluso que la inmortalidad de la fama. Significa una inmortalidad de las almas por medio de la metempsicosis, según la cual cierta cantidad de almas revolotean por el espacio portando los gérmenes de todas las posibilidades futuras, y penetran en los individuos, a veces la misma alma en varios. Las almas corrientes apenas pueden diferenciarse unas de otras; hasta puede decirse que el alma individual tiene más vida cuando comulga con otras, vive en otras, se entrega a otras almas. Pero hay almas extraordinarias, de una personalidad clara y definidamente identificable, que pasan íntegras de un hombre providencial a otro, de un genio a otro, que cuando tienen en sí ese alma se sienten poseídos de un vivo sentido de afinidad, es más, de identidad, con aquellos en quienes el alma vivió en sus encarnaciones anteriores.

Je suis le descendent direct de Saint-Paul —decía Enfantin— *c'est-à-dire que j'étais en lui, en germe, comme il est aujourd'hui résumé en moi. C'est par moi que Saint-Simon marche vers Dieu; car je suis en vérité, ce que Dieu a voulu que fut éternellement Saint-Simon le père des hommes... Enfantin qui naît et qui meurt n'est donc que la manifestation dans le temps et dans l'espace de l'Enfantin Eternel.*

La vida universal es la vida eterna, sin que exista verdadera ruptura entre la vida y la muerte, entre la vida aquí y en el más allá. La vida es simpatía, es amor. La repugnancia, el odio, la retirada, significan muerte. La vida se recibe y se devuelve, pasa a otros: esto es lo que son el nacimiento y la muerte.

Enfantin declaró no desear la introducción inmediata de la nueva moralidad por él predicada. La decisión final, la misión de formular el nuevo código, quedaba para más adelante, cuando la *Femme-Mère Messie* hiciera su aparición y tomase asiento junto al *Père*. Hasta entonces la vieja moralidad continuaría vigente y, como ya se ha dicho, los *pères* reunidos en su retiro de Ménilmontant, se impusieron el más estricto celibato. Poco a poco, la espera de la *Mère* y de su ley definitiva fue adquiriendo las dimensiones de una experiencia quiliasta, total, que requiere un comentario.

Como ya se ha indicado, casi todos los ardorosos jóvenes que se sumaron a la secta tenían algún motivo de disgusto relacionado con algún estigma. En varios casos ese estigma estaba asociado en mayor o menor grado con el padre. Bien pudiera derivarse de ello que su

patética añoranza resultase excepcional incluso en la época del Romanticismo, tan inclinada al culto de los sentimientos y en la que se creía que todos ellos eran hermosos, tanto más cuanto más fuertes, cuanto más dolorosos. El hombre es bueno y, por lo tanto, sus sentimientos responden a esa bondad.

Para estos jóvenes, la mujer no era simplemente una persona del sexo opuesto sino un salvador, una *Mater dolorosa*, un ser mejor, más elevado que ofrecía amor, perdón y fortaleza.

Je conçois certaines circonstances —escribía Enfantin a su muy amada madre— *où je jugerais que ma femme seule serait capable de donner du bonheur, de la santé, de la vie à l'un de mes fils en Saint-Simon, de le rappeler aux sympathies sociales prêtes à le quitter, de le réchauffer entre ses bras caressants au moment où quelque profonde douleur exigerait une profonde diversion.* A todo esto precede una frase extraña y sorprendente: "Yo, un hombre que siente en su corazón el poder del amor por la mujer y que, precisamente por ello, no se casa." Este afán por el gran amor impide a Enfantin casarse simplemente con una mujer. En sus cartas a uno de sus discípulos le recomienda el matrimonio con alguien grande, superior. Todo lo bueno que hacen hombres y mujeres siempre sale de ellos como tributo y homenaje a una persona del sexo contrario.

"El nuevo Adán, regenerado por Saint-Simon, recibirá de manos de una mujer la fruta del árbol de la ciencia; por ella será guiado hacia Dios en contra de la teoría cristiana de que fue la causa de su alejamiento de Él. María ha acudido ya a consolar a la mujer dándole un Salvador para los hombres... sola con Dios ha concebido la ley del amor; la misteriosa profecía del orden futuro."

¿Dónde podría encontrarse una manifestación más sorprendente, más asombrosa del Romanticismo encarnado?

Junto a la silla del *Père* siempre hay otra vacía reservada a la *Mère-Messie*. Una y otra vez el *Père* toma a Dios por testigo de que no puede llevar a cabo su misión, realizar la promesa, mientras no aparezca junto a él la *Mère* cuya ausencia le paraliza. Todo es provisional hasta entonces y, en último extremo, Enfantin no es más que el mensajero de su llegada, su Juan Bautista.

Nous croyons à la venue d'un Napoléon de cette espèce. Napoleón había respondido a las oraciones de millones y millones pidiendo un hombre fuerte que acabase con la anarquía política. Ella acabará con la anarquía moral, con la prostitución, el adulterio y las desgracias que agobian la vida familiar.

"No nos preguntéis cómo concebimos la organización de la sociedad futura... nuestras ideas sobre el particular carecen de importancia; el hombre debe estar ya cansado de todos los sistemas sociales he-

chos por hombres; ¿no los habéis visto derrumbarse somo si fuesen de barro durante los últimos cuarenta años?" ¿Por qué? Porque todos ellos son inútiles sin un cambio fundamental en los sentimientos.

"La fase de los doctores ha terminado; se han hecho ya todas las teorías. Viene ahora la fase del sentimiento, en una palabra, de la mujer... de una mujer auténticamente superior, sabia y buena en igual proporción, que vendrá a resumirlo todo y a dar fuerza de ley a los sentimientos..."

"La Madre no puede estar ya lejos porque el mundo está sufriendo demasiado", escribió Cécile.

El *Père* expone con vehemencia sus anhelos en *L'attente. Grand Dieu! j'ai fait ta volonté, j'attends ta nouvelle parole... J'attends... la douce voix que tu m'as promise se tait! Que se silence est lourd à mon âme! et pourtant je te rends grâce, ô mon Dieu! J'avais besoin de te sentir muet en moi pour avoir foi en elle autant qu'en moi-même... Attendre! attendre! que fait-elle à cette heure! Depuis si longtemps je l'aime! Dis-moi, mon Dieu, dis-moi, si déjà elle m'aime aussi... Oh! oui, mon Père, je n'ai point fait assez encore pour la gloire de ton grand nom, et pour le faire répéter à la terre. Je ne mérite pas que tu m'envoies l'ange de gloire et d'enthousiasme, que tu m'as promis d'attacher à ma vie d'homme; ta fille ne me connaît pas... J'ai foi, Père, j'attendrai.*

He aquí un estupendo simbolismo: la mujer trajo la perdición de los hombres; ella les traerá la redención. La maldición del pecado original que Ella motivó, Ella misma la hará desaparecer.

Esta forma de pensar se intensificó cuando el retiro de Ménilmontant empezó a desintegrarse y el *Père* fue encarcelado. Los sansimonistas se presentaron ante el tribunal en su atuendo monacal y, siguiendo las órdenes del *Père,* se negaron al juramento. Sus declaraciones, saturadas del orgullo de los regenerados, llenas de desprecio por la insignificancia y estupidez del mundo sin regenerar aún —representado por el Tribunal— exasperaron a jueces, jurado y defensores. Enfantin puso a prueba el poder de sus ojos serenos y magnéticos con los jueces y expuso su compasivo desprecio por su insensibilidad a la belleza plena de espiritualidad. Terminado el proceso y poco antes de su encarcelamiento, el *Père* abdicó: *n'effacez pas le Père, mes enfants, mais songez à la Mère... le Père sommeille; le Père dort.* Mientras duró su condena, Barrault reorganizó el grupo y lo denominó *Les Compagnons de la Femme. Mère,* decía, *je suis à toi! Ton oeil pénétrant, sous les rides austères de ta face, devinera sans peine cet indicible besoin d'aimer et d'être aimé que rien encore n'a pu satisfaire, et ta main, douce et légère, en touchant mon front, affacera les sillons qu'y creusa la souffrance.*

En esta etapa, la visión de la *Femme-Messie* se asocia con el sueño grandioso de unir Oriente y Occidente, y realizar una síntesis apocalíptica de los mundos de Otelo y Don Juan del Oriente misterioso, soñador y contemplativo y el Occidente inquieto y dinámico. Esta visión tiene su aspecto positivista en el vasto plan mediterráneo de Michel Chevalier para construir una inmensa red de ferrocarriles que uniese todas las costas de ese mar con las capitales europeas, en el proyecto de un canal de Suez en Egipto y de gigantescas obras públicas en el cercano Oriente.

J'entends au fond de ma prison —escribía Enfantin— *l'Orient qui s'éveille et qui ne chante point encore, et qui crie: Je vois l'étendard du prophète souillé, brisé, le vin coulant avec la sang engourdi d'opium dans les ruisseaux de Stamboul. Le Nil à rompu les digues et se répand loin qu'il n'a pamais marché, portant les germes que la main de Napoléon a secoués sur ses bords et que Méhémet à fécondés;... la grande Communion se prépare, la Méditerranée sera belle cette année. Depuis Gibraltar jusqu'à Scutari, cette côte brulante se soulève, et appelle l'Occident endormi sous la parole de ses phraseurs de tribune.*

Sobre todo, la *Femme-Messie* se revelará en el Oriente. Lo adecuado es que aparezca en Constantinopla, la capital de Bizancio y del Imperio Otomano; o en Egipto, el del ardiente desierto y los Faraones constructores de las Pirámides; o en Judea, cuna de religiones, profetas y salvadores; o en la India, el misterioso continente del misticismo y la fábula a orillas del Ganges *où la fécondité est divinisée,* y los toros tienen altares. Todos los signos de las profecías —cometas, Mme. de Berry, el sueño judío de Sión, las visiones de los epilépticos—, señalan su advenimiento para el año próximo y en Oriente: *Le Père à Paris, la Mère à Constantinople! Paris! Constantinople! Dieu, sur le vaste clavier du monde, a touché ces deux notes, et un accord sublime en jaillira,* gritaba Barrault.

La *Mère* está en camino, es el regalo del Oriente: *A toi, l'Orient, l'enfantement glorieux de la Mère... De quels points de l'horizon et par quels chemins viendra-t-elle? Habite-t-elle un palais? Fille de rois, doit-elle, par ces bienfaits inattendus, réconcilier avec le trône les masses populaires qui grondent... Surgira-t-elle de la poudre des champs ou de la fange des villes?* En realidad, ya ha llegado. Barrault lo sabe porque lo siente. *Plus d'appel à la Femme! La Femme a entendu! Plus d'attente de la Femme! Je veux, et mon coeur s'en gonfle d'orgueil et de joie, je veux, dès qu'elle paraîtra et jettera un regard autour d'elle, qu'elle trouve à ses côtes, docile sous sa main, mais fière, calme et imposante à ses ennemis, ma tête de lion.*

Y la *Mère* será una hebrea, como la madre del Salvador de los

Cristianos. Hará su aparición en Constantinopla, el año siguiente, en el mes de mayo.

Barrault publica un manifiesto anónimo *aux femmes juives: Gloire, gloire à vous, femmes juives! qui avez protesté contre cette monstruosité de l'esprit, contre cet enfantement de la femme qui met au monde son seigneur, son maître, son dieu. Car le Messie n'est pas un homme, c'est un homme et une femme... Les hommes de votre race sont le lien industriel et politique des peuples; ils sont les banquiers des rois, ils tiennent dans leurs mains la paix ou la guerre. Et vous, femmes, vous êtes appelées à relier le monde par une loi morale nouvelle, par un nouvel amour... Allons, quelle est celle d'entre vous qui veut sauver le monde? Le monde est bien harassé, la tourmente dure bien longtemps; l'étoile du salut ne se lèvera-t-elle pas?... Le verbe de l'homme s'éteint; l'homme a tout dit, tout pensé; l'homme seul ne peut plus sauver le monde: Femme! le monde a besoin de ton verbe, de ton acte, de ton amour!... Fille d'Abraham, pur sang de David, accomplissement des Prophéties, arche de l'alliance définitive, rédemptrice des femmes et des travailleurs, source intarissable de gloire et de volupté, Sulamite caressante, compagne bien-aimée, épouse sainte, parais, parais!*

CAPITULO 2

EL INDIVIDUO Y LA ORGANIZACION EN LA UTOPIA (FOURIER, CONSIDERANT)

a) Neurosis individual y mal social

Ningún pensador atacó el problema central de este estudio tan directamente como Fourier al formular los dilemas de libertad y salvación, espontaneidad y organización, expresión del individuo y planificación colectiva, dilemas que trata siempre en dos planos, el psicológico y el económico-social. A pesar de lo rudimentario y absurdo de su interpretación de la psicología humana, y de lo extrañas y ridículas que puedan parecer sus soluciones, Fourier tiene el mérito de un pionero por su intento de relacionar la psicología con el análisis de los problemas sociales y económicos. Sus preocupaciones filosóficas y sociales parten claramente de sus dificultades personales. Al hacerlo constar así, no nos proponemos descartar sus ideas considerándolas como mera proyección de una experiencia personal, ni empequeñecerlas por creerlas alucinaciones de un loco. En su parcialismo desorbitado y obsesivo, su versión corrige en forma sorprendente, y en cierto sentido válida, otras concepciones más o menos unilaterales.

Charles Fourier era un tipo digno de Kafka. Encadenado por la estrechez de su situación y paralizado por inhibiciones e impedimentos, creaba sueños de absoluta liberación en alguna forma de arrebatada plenitud. Obligado por sus padres, pertenecientes a la baja clase media del Franco Condado, a hacerse vendedor y después agente comercial, odiaba y despreciaba el comercio como algo fraudulento y consideraba parásitos a todos los que a él se dedicaban, aun cuando individualmente fuesen personas honradas y dignas de elogio. Pero no pudo separarse del comercio, ni, al parecer, lo intentó seriamente hasta el momento en que una pequeña herencia le permitió vivir con independencia. Era un extraño solterón, huésped de pensiones, con hábitos de pedante incurable, amante de gatos y cotorras, aficionado a cuidar flores y, en fin, un tanto tremebundo con sus inquietantes

hábitos fijos y su aire de misterio, rumiando siempre sus ideas en silencio e inmóvil, pero capaz de perder el dominio de sí mismo si alguien se atrevía a alterar lo más mínimo sus costumbres. Amable y cortés, de conversación interesante cuando le rodeaban amigos admiradores, era sin embargo de una susceptibilidad peligrosa. Una expresión de apariencia inocente bastaba a veces para provocar la más impaciente iracundia, o dar lugar a un largo período de enfado; signos todos ellos de variaciones bruscas en sus reacciones íntimas y del precario equilibrio de su personalidad. Año tras año esperaba invariablemente, cada mediodía, la llegada del millonario que vendría a ofrecerle la financiación del primer falansterio experimental. Era capaz de recorrer cualquier distancia para presenciar un desfile militar y, enemigo del militarismo y de la guerra, se estremecía ante los acordes de la música marcial oída a lo lejos. Al igual que los niños y los ancianos se complacía en disponer y montar, una y otra vez, pequeñas piezas de construcciones de todas clases, llenas de simetría e ingenioso equilibrio.

En medio de esta vida monótona y solitaria, una de esas existencias aparentemente desperdiciadas, en las que jamás ocurre nada, Fourier se creyó —pese a ser, según sus propias palabras, un simple *sergent de boutique* ignorante—, el Mesías destinado a revelar a la humanidad la más grande verdad de la historia y a confundir a los autores de cuatrocientos mil volúmenes escritos en el curso de veinticinco siglos. Al mismo tiempo que se ajustaba a una rutina neurótica en su casi obligada regularidad, la imaginación de Fourier trabajaba febrilmente en tejer una feliz utopía que, saturada de los placeres del paraíso islámico, disponía además de la brillante y concreta eficacia de un atleta compitiendo al aire libre y fresco a los acordes de una banda de música. En esta visión del futuro, detalladas descripciones de manjares fantásticos se entremezclan con himnos entonados en loor del amor libre y no reprimido. Se nos inicia en la secreta conjunción de los planetas; vislumbramos los "anti-leones" y "anti-cocodrilos" del futuro, a cuyos lomos seremos capaces de recorrer enormes distancias en poquísimo tiempo, y la "gallina" que en seis meses pondrá huevos suficientes para cancelar la deuda pública británica, con la esperanza además, de que el agua del mar se convierta algún día en deliciosa limonada.

Estos espejismos sobre espacios áridos, divididos y subdivididos, clasificados y subclasificados de las formas más extrañas imaginables, con multitud de números y letras en varios alfabetos encabezando párrafos, con introducciones al final del libro y prolegómenos en la mitad ¿son quizá delirios de loco, libre y arbitraria asociación de ideas del paciente tendido en la tumbona del psicoanalista? ¿Son su

poesía y su forma de vestir el pensamiento con el atuendo de imágenes sensuales y pintorescas no solo para satisfacer la razón, sino también para excitar la imaginación y la pasión? ¿Son, simplemente, el estilo satírico de un autor que se mofa del mundo?

Fourier se ve perseguido por dos problemas: Dios ha puesto las pasiones en nosotros y estas se ven atacadas y vilipendiadas por la religión y la moral aceptada e, incluso, restringidas por leyes coercitivas. Al mismo tiempo, el desarrollo normal del hombre se ve limitado por la pobreza y la esclavitud del trabajo, resultantes de un orden social absurdo y viciado. El hombre está encadenado y para liberarlo Fourier pretende combinar dos curas radicales, la libre expresión de sí mismo en el individuo y la cohesión planificada del entramado social. La una aparece como condición de la otra.

Frustrado por el mundo, Fourier sueña con una armoniosa relación de toma y daca. Asustado ante la complejidad de situaciones imprevisibles e incontrolables, anhela encontrar un surco donde sentirse seguro y, al propio tiempo, libre y en calma.

b) Por qué erró la civilización

Fourier parece claramente consciente de volver a vivir las experiencias del Rousseau del *Discurso sobre la desigualdad*, evangelio de la Revolución. Cita las famosas e inflamadas frases del profeta del siglo XVIII: *Tout était bien, sortant des mains de l'auteur des choses; tout dégénéra entre les mains de l'homme... Ce ne sont pas là les hommes; il y a quelque bouleversement dont nous ne savons pas pénétrer la cause.*

Todo se ha estropeado irremisiblemente en la era de la civilización; o por mejor decir, la civilización como tal ha sido un tejido de males. El horror da como resultado, sin embargo, no la desesperación y la resignación sino —una vez más como en Rousseau—, una visión de redención, realizada por el hombre en respuesta al desafío a su grandeza, que restablece, tras su esfuerzo deliberado, la prístina armonía que era estado del hombre cuando este aún se dejaba guiar por los instintos naturales. *Le génie devait retrouver les voies de ce bonheur primitif et l'appliquer à la grande industrie.* La cuestión es restaurar en la tremenda complejidad de una sociedad industrial, la armonía de relaciones que existió en el primitivo estado natural.

Fourier condena la totalidad de la civilización por el mero hecho de que en ella existen gentes pobres y desgraciadas. Ni siquiera las ciencias y las artes bastan para mitigar esa condena, por el contrario, el contraste la hace más definitiva (Rousseau, una vez más). Los

mendigos que hace dos mil quinientos años se agolpaban a las puertas de los palacios atenienses y hoy pululan por París, son una elocuente confirmación de la "nulidad de vuestra sabiduría política y del juicio que a la naturaleza merecen vuestras teorías sociales". El desarrollo de técnicas científicas tan solo ha conseguido ahondar el *abîme des misères* perfeccionando los instrumentos de explotación y las armas del engaño y la falsedad. Las doctrinas políticas de los "apóstoles del error" han servido para hacer más mortífera la malicia humana, escondiéndola bajo una capa más gruesa de hipocresía u ocasionando ríos de sangre como los de la noche de San Bartolomé y los de 1793. *Les torrents de lumières philosophiques ne sont que des torrents de ténèbres.* Ningún sistema social puede reclamar legitimidad alguna si no acierta a garantizar al individuo la seguridad de su existencia, una *fortune sociale,* una *médiocrité bourgeoise,* una *opulence graduée qui mette à l'abri du besoin,* un "derecho al trabajo".

¿Podemos de aquí llegar a la conclusión de que Fourier atribuye absoluta primacía al factor económico? A ello nos induce su insistencia en que la "riqueza es para el hombre *(l'homme social)* la primera fuente de felicidad después de la salud... *aisance graduée".* Con todo, semejante conclusión sería demasiado simplista. En la busca de las causas profundas, Fourier parece ir más lejos; siente vagamente que el factor económico por sí solo no es el responsable de ese *renversement de l'ordre naturel... contradictoire avec les vues de Dieu.* Cree estar en la pista de una "ciencia social desconocida hasta ahora" más fundamental que la teoría económica, que nos revelará esa *disposition voulue par Dieu et inconnue de nos savants,* que pondrá las cosas en orden. El problema económico, si bien es la manifestación más tangible del desorden de la civilización, más que una causa en sí es un efecto.

El error original de la humanidad fue el de considerar malas y pecaminosas las pasiones e instintos otorgados por Dios al hombre e imponerles castigos y restricciones. En torno a este núcleo se constituyó todo un sistema de religión y moral, tan solo para frustrar la naturaleza humana y hacer al hombre despreciarse a sí mismo sintiéndose irremisiblemente culpable. El resultado ha sido esa universal hipocresía que corroe nuestro sentido moral: todo es pretensión y engaño en nuestro comportamiento externo; la doble contabilidad es quizá la faceta más destacada de la civilización. La dicotomía de las normas crea una pugna entre el placer y el deber, la moral teórica y la bajeza en la conducta comercial, las exigencias de los sentidos y las obligaciones conyugales, el código personal de honor y los criterios políticos, la teoría y la práctica.

La moral represiva y ascética defrauda sus propios fines y lejos de domesticar al primitivo Adán salvaje, convierte al hombre en un ser de apetitos insaciables, porque, evidentemente, la energía de las pasiones no satisfechas normalmente se desvía hacia caminos de perversión. El hombre se hace todo avaricia cuando, de haber tenido posibilidad de satisfacer normalmente sus instintos, no habría habido ningún exceso y habría sido un ser equilibrado, moderado y satisfecho. La frustración de sus deseos, unida al sentimiento de pecado, produce en el hombre un irreflenable deseo de poder, primacía y dinero. Adopta actitudes agresivas y antisociales hacia sus semejantes, lo que se traduce en falta de cooperación armónica y rivalidades nocivas, origen de un interminable despilfarro de riquezas naturales y esfuerzo humano, de la insuficiencia de la producción y, por ende, de la pobreza general.

Estrechamente relacionado con esta alteración de las intenciones y leyes de la naturaleza, está el otro principio fundamental de Fourier: lo teoría del trabajo atractivo y el repelente. Ya desde los primeros días existió la necesidad de trabajar y, sobre todo, de llevar a cabo trabajos repugnantes, sucios y penosos; dado que jamás se intentó hacerlos atractivos y agradables, vinieron a ser considerados como castigo y, en todo caso, como humillación. El deber se convirtió en algo separado y opuesto al impulso. Por ello, la historia del género humano, en vez de un esfuerzo colectivo y armónico tendente a la distribución equitativa del trabajo desagradable, refleja la conspiración de una minoría para escapar a la maldición con que Dios castigó a Adán, cargándola sobre la mayoría menos afortunada a la que condena a gemir bajo un odioso yugo como bestias de carga.

Esta realidad económico-social, hasta cierto punto resultado y hasta cierto punto causa, de conceptos psicológicos mal orientados —ya que contribuyó a su vez a mantener a las bestias de carga en obediente sumisión—, fue el motivo original de todas las leyes e instituciones de la civilización. Ella determinó la división entre la clase gobernante y ociosa, en constante temor de los ilotas a los que, por lo tanto, procuraba engañar y embrutecer, y las masas trabajadoras, hirviendo de envidia y odio o, en el mejor de los casos, entregadas a una silenciosa desesperación. En definitiva, el trabajo se ejecuta por miedo al hambre o al látigo, y solo las bayonetas o el espectro del patíbulo pueden impedir que los esclavos destruyan con violencia toda la estructura de la sociedad. El trabajo realizado en semejantes condiciones y con los sentimientos que estas pueden inspirar, no puede ser muy productivo; de ahí que la lucha por las pocas cosas que llegan a crearse sea cada vez más violenta y enconada.

c) Crítica del capitalismo

Es en el comercio donde se manifiesta con mayor claridad todo el fraude de nuestra civilización, donde se hacen más patentes los males originados por la represión de las inclinaciones naturales y la repulsa general al trabajo desagradable. Falto de la satisfacción y seguridad en sí mismo que la espada, el prestigio del poder largo tiempo mantenido y la gloria de los antepasados prestan al aristócrata, y que el talento y la vocación espiritual ofrecen al intelectual, el comerciante se ve obsesionado por una inquieta pasión y sin otras armas que el ardid rastrero y el puro fraude. Su sed nunca se sacia porque es un *parvenu* hasta la médula.

Todos los biógrafos de Fourier relatan la anécdota de su juramento de Aníbal: cómo, habiendo sido educado en casa y en el colegio para que no engañase ni mintiese a nadie, fue amonestado por inútil cuando, trabajando por primera vez en una tienda, dijo la verdad a un cliente, y cómo juró entonces odio eterno al comercio. Está también la anécdota de la manzana, un incidente, según Fourier, parecido al de Adán y Eva, al de Helena de Troya y Paris, y finalmente al de Newton, lleno como ellos de consecuencias de máximo alcance. Al pedir un día una manzana en un restaurante de París, quedó asombrado por la diferencia de precio entre la capital y el departamento vecino, lo cual le reveló de improviso el mal fundamental de nuestra civilización. Como arte de comprar barato y vender caro, el comercio viene a ser sinónimo de usura, y el mercader, que explota al productor y al consumidor por igual sin contribuir para nada al proceso de producción, es, simplemente, un ruin parásito.

El sermón contra la avaricia de los comerciantes se hace más interesante al desembocar en crítica del capitalismo. Constituye una extraña paradoja, dice Fourier, que una civilización basada en una absurda y perniciosa represión de las pasiones, haya venido a glorificar el triunfo del espíritu adquisitivo. ¿Cómo ha ocurrido esto? Los filósofos y economistas liberales del siglo XVIII se impresionaron profundamente por la triunfante expansión del comercio de su época, especialmente en Holanda. Incluso escritores como Voltaire quisieron ganarse la alianza de los comerciantes contra el clero y los señores feudales, y no les regatearon alabanzas. Aunque en lo más íntimo de sus corazones los despreciasen por su codicia y ordinariez, no dejaron de reconocer en ellos la prueba de la superioridad de una sociedad levantada sobre el esfuerzo individual y el contrato frente a la que se apoyaba en privilegios de clase. En estas condiciones, el dinero se convirtió en agente de liberación contra el gobierno de clases y la rigidez social. En su polémica contra el feudalismo clerical y los mercantilistas partidarios del viejo orden, los escritores del siglo XVIII no solo negaron que la libertad económica diese como resultado la guerra de todos contra todos sino que proclamaron entusiásticamente que una espontánea división del trabajo y la completa identidad de intereses seguirían a la abolición del paternalismo absolutista y de la división tradicional en clases.

Las tendencias puestas en marcha por las grandes transformaciones comerciales e industriales desde los comienzos de la Revolución industrial desmintieron esa prognosis que, en todo caso, fue más un argumento polémico contra formas anticuadas que un análisis del orden futuro. En lugar de haber alcanzado la armonía, el mundo hierve en contradicciones derivadas de una codicia insaciable y una competencia implacable, que han dado lugar a un vasto derroche de energía y riqueza.

Lejos de verse regulados automáticamente por la ley de la oferta y la demanda, los precios, la calidad y la distribución vienen impuestos, o más bien, amañados por los negociantes, que, sin tener en cuenta las necesidades y dificultades de la sociedad, acumulan o destruyen los productos para crear una escasez artificial que haga subir los precios, o una abundancia igualmente artifical que reduzca el precio a pagar a los productores y los salarios de los jornaleros. Aprovechándose del deseo general de ganar dinero fácil con la especulación, que ellos mismos estimulan, los hombres de negocios contratan préstamos con tontos codiciosos a los que engañan después con quiebras fraudulentas.

El capitalismo liberal aseguraba con orgullo ser capaz de acabar con las clases y los gremios, y de liberar a cada individuo de las cadenas de su estrato social, abriéndole al mismo tiempo un campo ilimitado de posibilidades. La falsedad de este aserto la demuestran las masas de nuevos siervos industriales que transmiten de generación en generación su propia miseria, sus horribles viviendas, sin esperanza de liberarse algún día de esta nueva esclavitud. Así pues, el capitalismo liberal no solo no ha acabado con el feudalismo sino que, de hecho, lo ha restituido en forma diferente e inferior. El antiguo siervo tenía, por lo menos, seguridad; el obrero industrial moderno, arrojado de la fábrica al arroyo, carece totalmente de ella. Sin otra preparación que la correspondiente a la tarea absurda, monótona y aniquiladora de cuerpo y alma, que aprende a hacer en la máquina, cuando queda sin trabajo no está en condiciones de intentar nada más. Cuanto más progresa la técnica, menos importante es la labor del trabajador y menor el número de ellos que se necesita. Y no se hable de libertad contractual porque la permanencia de la situación social se reafirma aquí con caracteres extremos.

En cuanto a la afirmación de que el *laissez faire* termina con el monopolio feudal, cuanto más *laissez faire* alcanza la economía, mayor y más rápida es la concentración de capital y, consecuentemente, el monopolio. En la lucha a vida o muerte entre los capitalistas, los leviatanes exprimen poco a poco o se tragan a las empresas menores. Se ultiman alianzas entre los más fuertes para dominar el mercado e imponer precios al público, y así los monopolios alcanzan el dominio exclusivo.

El sistema capitalista, que pretende ser la mejor fórmula de organización, fomenta un costoso parasitismo del que, a su vez, se alimenta en gran parte. Existen enjambres de innumerables intermediarios, agentes, abogados, empleados inútiles que comen a expensas de otros sin producir por sí nada utilizable. Toda su *raison d'être* es la de sugerir a sus patronos y protectores formas más refinadas de rapacidad y fraude, y aumentar el embrutecimiento de las víctimas. La maquinaria del Estado, la policía y el ejército, los recaudadores de impuestos y los magistrados, funcionarios de aduanas y del Estado en general, cuya misión dicen ser la de "proteger" a la sociedad contra la piratería y el abuso del comercio, son de hecho los cómplices e instrumentos, de una conspiración fraudulenta.

El espíritu adquisitivo, que considera la actividad económica como una guerra a vida o muerte en la que todo se subordina a la victoria, corroe y pervierte todos los valores. El engaño, el fraude, la falta de escrúpulos reciben el calificativo de habilidad comercial; la baja astucia el de previsión; las virtudes de modestia y sinceridad, el de lamentable falta de iniciativa y eficacia. Todas las relaciones humanas quedan supeditadas al supremo poder del numerario en efectivo. Nada es a este respecto más significativo que la descarada profanación de las relaciones más íntimas, el amor y el matrimonio, y la degradación de la mujer en nuestra moderna sociedad. El engaño, el adulterio, la prostitución, la miserable infelicidad son compañeros inseparables de esas transacciones comerciales denominadas normalmente matrimonio, en las que el lazo nupcial es todo menos verdadero amor.

A la vista de la evolución del capitalismo, la promesa liberal de un sistema político basado en la soberanía popular y la libre discusión pública, se ha revelado como una frase vacía y ridícula. Los hilos del poder están en manos de los capitalistas y financieros, que forman una especie de conspiración jacobina, una sombría red tras la fachada de la estructura oficial de la sociedad. En una ocasión Fourier llega incluso a asegurar que el *laissez faire* es el fruto de la desesperación. Enfrentados con la contradicción que supone la pobreza en medio de la abundancia y el alto desarrollo técnico, ciertos gobiernos —como el revolucionario de Francia— intentaron imponer algún orden en aquella lucha salvaje. Los hombres de negocios reaccionaron retirando las mercancías del mercado y enviando el oro fuera del país. Los gobiernos, aterrados ante la parálisis económica, demasiado débiles e inexpertos para luchar contra ella, se resignaron a aceptar el *laissez faire* con la esperanza de que, cuando menos, mantuviese en marcha la economía. Se convirtieron en clientes del capitalismo promulgando leyes y decretos que fomentaban sus intereses, emprendiendo guerras para la conquista de mercados coloniales o el suministro de esclavos negros. De esta forma el Estado se convirtió en el comité ejecutivo de los principales explotadores y en su escudo contra la ira de las masas explotadas: *armer une petite masse d'esclaves pauvres, nommés soldats, les terrifier à force de rigueurs, en former des sicaires aveugles employés à contenir la masse des pauvres désarmés.*

En cuanto a las libertades individuales y garantías constitucionales del sistema liberal, "la libertad es ilusoria si no alcanza a todos. Solo hay opresión donde el libre reinado de las pasiones se limita a una microscópica minoría... Una igualdad en la que el pueblo, dignificado por el nombre de soberano, carece de trabajo y pan, y vende su vida por cinco céntimos al día, se deja conducir al matadero cargado de cadenas..."

El liberalismo dice asegurar los derechos naturales a través del instrumento por el contrato social. El derecho natural básico, mantenido por la naturaleza y consagrado por Jesús, es el derecho del hambriento a apoderarse de lo que sea necesario para satisfacer su hambre, dondequiera que lo encuentre. En el estado natural esta ley significa el derecho a cazar, pescar, cosechar y pastorear, pero puesto que la sociedad se lo ha quitado al hombre, suyo es el deber de proporcionarle, por lo menos, *un minimum d'entretien* y, mientras esta obligación de la sociedad continúe desconocida e incumplida, "no existe contrato social aceptado recíprocamente". *Il n'y a qu'une ligue d'oppression, ligue de minorité qui possède contre la majorité qui manque de nécessaire et qui par cette raison tend à reprendre le cinquième droit, former des clubs ou ligues intérieures pour dépouiller les possesseurs.* En términos babuvistas, el derecho a la vida (garantizado por la sociedad) ha de ser la condición fundamental del contrato social, y cuando el Estado no acierta a mantenerlo, la Revolución está justificada.

Victor Considerant, el discípulo más destacado de Fourier, y su mejor portavoz literario, desarrolla este tema exhaustivamente: "Haced revoluciones, promulgad decretos y constituciones, proclamad cualquier número y clase de repúblicas que se os antoje, elegid a quien queráis presidente o cónsul; no habréis hecho nada en favor de la verdadera libertad de las masas mientras la sociedad no haya garanti-

zado a cada hombre, mujer o niño el mínimo necesario para mantenerse, en cuanto a vivienda, vestido y alimento y todas las demás cosas necesarias para conservar su vida, su independencia social y su personalidad...", o se le haya garantizado "el derecho al trabajo, primer derecho social del hombre, que salvaguarda y lleva consigo todos los demás..." "Porque los individuos y clases desprovistos de toda propiedad, de todo capital, sin instrumentos de trabajo... con que ganarse la vida, están por necesidad —sea cual sea el sistema político en que vivan— reducidos a un estado de dependencia e ilotismo, llamada unas veces esclavitud, otras servidumbre y otras proletariado."

El término liberalismo carece de sentido, dice Fourier, si no lleva implícita una libre y generosa predisposición a adoptar todas las medidas posibles para mejorar la situación y satisfacer los deseos de las masas. Ahora bien, ¿qué es lo que las masas desean? El libre ejercicio de sus (doce) pasiones, de sus (siete) derechos naturales, y el disfrute de una seguridad mínima. Por muy generosos y amantes de la libertad que sean sus impulsos naturales, un liberalismo que se detiene a medio camino, contentándose con vacías abstracciones, frases pomposas y libertades teóricas, traiciona su misión. Cuando los elementos más extremados intentan seguir avanzando hacia las conclusiones naturales de la doctrina liberal de los derechos del hombre, y llevar a efecto una revolución social, los liberales retroceden aterrados y recurren a políticas de represión para aplastar a los "demagogos y anarquistas". Establecen una *oligarchie inquisitoriale* o se arrojan en los brazos del despotismo militar. *Sur cet échafaudage de duplicité et du cercle vicieux qu'est fondée la science de nos régénérateurs.* Carente de contenido social y violando sus propios principios liberales ¿a qué queda reducido el liberalismo sino a una intriga para adueñarse del poder por el poder mismo?

Las contradicciones estructurales de la sociedad industrial han alcanzado particular gravedad coincidiendo con la desilusión ocasionada por el fracaso de la Revolución francesa, que ha llevado a Europa, en el segundo cuarto del siglo XIX, a la crisis suprema, a la hora del apocalipsis.

"Vivimos unos tiempos —dice Considerant— en que las guerras, las conmociones políticas, las crueles e insensatas reacciones de los partidos, la miseria y los espantosos sufrimientos que han sido hasta ahora la suerte de la humanidad en todas las épocas de su desarrollo, se han condensado en un espacio de tiempo muy breve y tienen una aterradora intensidad. La sensación de resentimiento social se ha desarrollado hoy con más fuerza que nunca; el dolor se aprecia más, el mal habla más fuerte, y por todas partes se extiende el convencimiento de la urgente necesidad de reforma." Cada avance en la técnica industrial agrava el antagonismo de clases, mientras el rápido crecimiento de la población agudiza el problema de la pobreza.

Y, no contento con haber lanzado a las masas al suplicio de Tántalo, hambrientas en medio de la abundancia, el orgullo del capitalismo monopolista extiende sus tentáculos a todos los rincones de la tierra. "La ambición colonialista ha dado vida a un nuevo volcán. La furia implacable de los negros pronto convertirá a América en un inmenso cementerio y vengará en los conquistadores el martirio de las razas aborígenes que ellos han aniquilado."

La civilización se ha desarollado hasta su último extremo y ha alcanzado así el momento de su autodestrucción haciéndose "cada vez más odiosa al acercarse a su fin". Este crepúsculo presagia un inminente amanecer. "El presente esta preñado de futuro y el exceso de sufrimientos traerá irremisiblemente la crisis salvadora. La continuidad y enormidad de los levantamientos políticos parece sugerir que la naturaleza está haciendo un esfuerzo por liberarse del peso que la oprime... Esta inquietud universal parece presagio de algún gran acontecimiento que cambiará nuestro destino." Como un enfermo que espera angustiado una cura milagrosa, la humanidad se apodera febrilmente de toda nueva religión o ensueño político que le prometa sosiego. *Il semble que la nature souffle à l'oreille du genre humain qu'il est réservé à un bonheur dont il ignore les routes et qu'une découverte merveilleuse viendra tout à coup dissiper les ténèbres de la civilisation.*

d) Los elementos de la armonía

Si la civilización es una subversión del orden real, la antítesis del plan de Dios, la negación de algo positivo, debe existir un orden natural, un estado de salud, opuesto a su contrario como el blanco al negro, la verdad a la falsedad, la afirmación a la negación. De lo contrario, tendríamos que negar a Dios.

Es inadmisible que Dios haya podido ser lo bastante cruel para condenar a la humanidad, lo bastante impotente para permitir que los pueblos se destruyan a sí mismos continuamente, o lo bastante descuidado para dejar a la sociedad fuera de las leyes de la Providencia. Habría preferido no crear el mundo antes de hacer del hombre presa del conflicto permanente y degradante entre la pasión y la razón, el interés y el deber, y abandonar la sociedad a una guerra incesante de todos contra todos.

Puesto que la sociedad es un tejido de contradicciones, incongruencias y complejidades —*un développement méthodique de tous les*

vices—, ningún intento de mejora parcial o reforma gradual tendría un efecto curativo auténtico. Todos los males parten de un error inicial y, por lo tanto, debe atacarse el mal en su misma raíz; es "necesaria una revolución total".

Todas las filosofías, leyes y sistemas se ocupan de fragmentos de la existencia y se contradicen entre sí en lugar de derivarse de un principio unitario que la abarque en su totalidad. Según el espíritu del sansimonismo, esta ausencia de cimientos estables explica por qué todas las ideologías han resultado tan efímeras, así como los atolladeros y desastres a que han lanzado a la humanidad. Se centraron exclusivamente en cuestiones administrativas, gubernamentales y puramente políticas, dejando el fondo del problema social intacto. Las reformas empíricas parciales solo vienen *à enraciner les abus... C'est un piège, un narcotique tendant a assoupir le génie.*

Fourier adoptó el método de la *doute absolu, écart successif,* de poner en duda todos los logros y verdades de la civilización, su excelencia y permanencia; de arrojar por la borda todos los principios de las ciencias y las teorías, tan inciertos y basados en meras conjeturas. La validez del nuevo método quedaría demostrada por la formulación de un solo principio que abarcase la unidad del universo en todas sus etapas y aspectos. El hilo no debe romperse nunca.

Si todos los elementos de la creación se agrupan en una sola unidad y armonía universales, debe existir una cohesión semejante en cada una de las partes y aspectos del universo y, por lo tanto, la sociedad debe incluirse en esa unidad cósmica absoluta. No puede ser un miembro independiente con leyes propias; no puede romper la unidad del universo.

Estos dos principios, de unidad y analogía universales, deben ser la base de cualquier visión general del mundo. El descubrimiento de esa ley única y soberana, capaz de conjugar fenómenos dispares en un todo de funcionamiento armonioso, constituiría la *science absolue, la solution du problème du monde, le mot de la grande énigme jusqu'ici incomplètement résolue des Destinées générales.*

Por lo que a la sociedad humana se refiere, ese principio universal debe aparecer en su historia. Existe una gran influencia sansimonista en el himno que Considerant canta a la solidaridad de todas las existencias individuales, sucesivas, y ordenadas jerárquicamente, como constituyentes de *la vie universelle, l'Etre-vivant-absolu* y determinadas por una sola y misma ley. Enaltece el principio único que guía todas "las ramas del movimiento, todas las energías de la vida, que se autorreproduce continuamente desde la base a la cumbre de *l'échelle infiniment variée des Etres.*

No menos sansimonista es su entusiasmo por los grandes hombres de pensamiento y acción cuyo sentido más vivo de la unidad universal sirvió de vehículo de los grandes descubrimientos que sacudieron y transformaron el mundo: Pitágoras, Platón, Aristóteles, Copérnico, Kepler, Leibniz, Newton; Alejandro, César, Napoleón, etc.

Puesto que el hombre y la sociedad viven dentro del esquema cósmico, el destino universal lleva consigo necesariamente la consecución del destino social por él determinado. El objetivo (y realización) de Fourier era, según Considerant, descubrir esa verdad cósmica, y al mismo tiempo, "verdad social", que, como la verdad en geometría y física, es independiente de personas y lugares y válida dondequiera que haya hombres, a la inversa de la "verdad política", que varía de París a Viena y de Viena a Constantinopla. Existe un destino de la humanidad y no de razas y pueblos especiales. Este destino sólo puede cumplirse cuando la humanidad en su totalidad haya comprendido de un modo absoluto el significado de su misión y de las diversas fases que tiene que pasar durante su permanencia en la tierra hasta alcanzar la madurez adecuada para el tránsito a la última y más verdadera fase de su historia: la armonía universal que une los esfuerzos de todos los hombres en todos los países.

"Este repentino paso del caos social a la armonía universal" será "más importante que todos los trabajos científicos realizados por el hombre desde que apareció en la tierra... Todas las teorías políticas, morales y económicas deberán ser arrojadas al fuego como preparación para ese grande y asombroso acontecimiento, feliz entre los felices de este y todos los demás mundos."

Y este es el hosanna cantado a las naciones por un iletrado y oscuro *sergent de boutique* a quien Dios ha confiado el *boussole sociale* y revelado el gran secreto que en un momento pondrá fin a todas las calamidades de la humanidad. "Respirad tranquilos y olvidad las antiguas desgracias, daos a la alegría...; yo sólo habré confundido veinte siglos de imbecilidad política, y será solo a mí a quien las futuras generaciones deberán el disfrute de su ilimitada felicidad. Antes de mi llegada, la humanidad perdió varios miles de años luchando inútilmente contra la naturaleza. Yo soy el primero... al que se ha dignado sonreír..., me ha entregado todos sus tesoros... He venido a disipar toda oscuridad política y moral, y sobre las ruinas de ciencias inciertas erijo la teoría de armonía universal."

El impulso, análogamente activo en las cuatro esferas de la creación —material, orgánica, animal y social—, es la atracción. Entre los planetas, la de gravedad; en el mundo orgánico, la forma en que los elementos de la materia se unen y fusionan; en el caso de los animales y seres humanos, la fuerza de sus instintos y pasiones. La gravitación y los procesos orgánicos se ajustan a leyes matemáticas que pueden

medirse. Basta decir ahora que también las pasiones, y las relaciones que entre ellas se producen en el interior del individuo y de la sociedad, tienen su propia aritmética, por no decir su química y su física.

La ley de atracción significa que la cosa o ser se ve impulsado a realizar una determinada acción que afecta, o le une, a otro objeto o ser vivo.

La atracción apasionada "el agente empleado por Dios para mover al universo y al hombre" implica espontaneidad, puesto que, según Considerant, es un impulso dado por la naturaleza, anterior a toda reflexión y persistente aun en contra de la razón, el deber o los prejuicios. Lleva consigo placer cuando se satisface sin impedimentos. Es posible, por tanto, afirmar que donde hay placer estamos cumpliendo los designios de la naturaleza, del mismo modo que la presencia del dolor implica violación de los principios e interferencia en los fines de aquélla. Obedeciendo a la naturaleza enaltecemos nuestras energías, nos expresamos a nosotros mismos y, de hecho, alcanzamos la auténtica libertad y la verdadera eficiencia. ¿No es cierto que esto cambia totalmente todas las ideas morales existentes, basadas en la lucha eterna entre la razón y la pasión, el deber y la libertad?

A esto responde Fourier que el placer procede de Dios y las obligaciones proceden del hombre, y que esta dicotomía no es designio de Dios sino obra humana. La naturaleza dispuso las cosas de forma que el ser humano cumpliese sus deberes y trabajos dejándose llevar de sus impulsos, es decir, del instinto del placer, como por ejemplo se deja llevar una madre del placer de cuidar a su hijo. La fuerza de atracción sería, en manos de Dios, el anillo encantado que induciría a los hombres a hacer por amor y placer lo que la sociedad civilizada sólo consigue con el temor.

Teólogos oscurantistas y moralistas morbosos alteraron los planes de la naturaleza con una campaña incansable contra esos impulsos naturales, a los que trataron como fuerzas del mal. Las fuerzas nobles, creadas para actuar con pleno acuerdo y armonía degeneraron bajo el impacto de la constante reprobación y represión hasta convertirse en furias enzarzadas entre sí en una guerra sin cuartel. La moral ascética debía enseñar al hombre a colocar la razón por encima del instinto, y a subordinar la pasión a su sentido del deber. El resultado ha sido una monumental e infinita hipocresía, en la que la razón, lejos de servir de muro de contención a las pasiones, se ha convertido en su tímida sirvienta.

La ética de la apasionada expresión de uno mismo acabará con esa hipocresía y asegurará una equilibrada y sana confirmación del ser, y, de sirvienta hipócrita y bastarda de la pasión, la razón pasará a ser la encargada de realizar los cálculos del placer abierta y alegremente. Se convertirá en *l'impulsion indirecte ou adhésion réfléchie, qu'on nomme raison positive, convenance de plaisir calculé.*

Fourier y Considerant aseguran ser empíricos por excelencia. No se han lanzado a cambiar al hombre y su naturaleza —proyecto quimérico de tenebrosos sacerdotes y lúgubres moralistas— sino a estudiarlo tal como es, tal como la naturaleza lo ha hecho, con todas sus pasiones, ambiciones, sensualidad, amor a la propiedad, tendencia a la intriga, afición a la rivalidad; o, quizá mejor, a redescubrir lo que es realmente por naturaleza, en contraste con lo que la civilización ha hecho de él.

Resulta increíble que Dios hubiera colocado estos instintos en el hombre para dejarlos en libertad de hacerse la guerra, sin preocuparse de un mutuo encaje e integración consciente. Debe existir por lo tanto una *forme sociale préconçue* y calculada para ofrecer al hombre los medios de expresión total en sus deseos, inclinaciones, gustos e intereses, talentos y facultades; preparada al mismo tiempo para unirlos a todos en una *harmonie de l'ensemble*, como los acordes de mil instrumentos unidos y mezclados en una inmensa orquesta. Es la tarea de la humanidad —*la destinée sociale préétablie*—, olvidar sus propios errores, que han hecho un mundo contrario a la voluntad de Dios, para llegar a una forma de organización social que, mediante la aplicación de las dotes naturales de cada ser humano, coordinándolas en un todo armonioso, lleva al mismo tiempo a la perfección y a la felicidad del individuo y de la especie, *condition du règne de l'harmonie et du triomphe du bien sur la terre.*

Como en el pensamiento de Owen, todo se reduce a la tarea de modificar el medio ambiente, puesto que el mal no es inherente a la naturaleza humana, sino resultado de los defectos del sistema social que, en lugar de utilizar y reunir las fuerzas del hombre, las mutila e irrita, armándolas unas contra otras. Una vez más, no se trata de inventar un plan completamente nuevo, sino de buscar la clave de la *harmonie mathématique ou rationelle, l'harmonie planétaire ou sociale, l'harmonie musicale ou parlante.*

Esa clave es la teoría de las series que complementa la de la atracción.

La naturaleza no se ha limitado simplemente a crear impulsos y dotar a las criaturas con cantidades y calidades diferentes de ellos, sino que ha organizado series o, quizá más exactamente, ha dado a la creación la forma de entidades que armonizan las distintas y, a veces, contradictorias fuerzas vitales. Si el hombre quiere alcanzar la unidad social —*unité sociale*—, debe encontrar el camino hacia el *régime sériaire* a que Dios ha sometido toda la naturaleza. El mal y la miseria se dan allí donde las pasiones no se desenvuelven dentro del

sistema de series. Como toda fuerza de la naturaleza, las pasiones están sujetas a la ley de la ambivalencia. Pueden ser beneficiosas, pero también pueden ser destructivas; los barcos se ven suavemente impelidos por el viento pero la galerna los hunde. La individualidad del hombre puede ser un maravilloso elemento de armonía, pero también puede convertirse en una fuerza salvaje y destructiva. Depende de que se halle integrada en una serie, o haya sido dejada en libertad absoluta. *Il fallait distinguer le Moi en essor simple ou égoïsme personnel, qui est un Moi inhumain, un germe de discordes et de vices; et en essor composé au égoïsme corporatif multiple; c'est le Moi humain, germe d'harmonie et de vertus, ressort de répartition équilibrée dans la masse de séries.*

Al llegar a este punto, el énfasis pasa de la cohesión individual a la social. "El individuo es un ser esencialmente falso." No puede por sí solo activar y satisfacer sus (doce) pasiones; sólo puede realizarlo formando parte de una orquesta, es decir, dentro de una multitud que comprende y equilibra clases, cantidades y grados de pasión; dentro de un mecanismo que combina elementos afines y contrarios, en grupos simétricos u opuestos según el caso. No puede, pues, tomarse al individuo solitario como dato primario; es solo el *embryon et parcelle d'homme intégral*, como la abeja es solo una *parcelle de la ruche* del *mécanisme passionel* del enjambre. Y así, la verdadera unidad humana es el grupo debidamente formado, síntesis de las distintas pasiones más los adecuados medios de producción. *Il n'y a intégralité d'une espèce que dans le cas où elle réunit et le nombre et les moyens d'avènement plein à sa destinèe... Liberté est combinaison de l'ensemble.* En términos cuantitativos, ese conjunto humano, según Fourier, tiene que incluir de 1.600 a 2.000 personas, hombres, mujeres y niños, representando juntos 810 caracteres asociados de acuerdo con ciertas condiciones objetivas; esta es una *société naturelle intégrale, là vraiment l'homme intégral.* No se trata de domar o neutralizar pasiones sino todo lo contrario, porque si fuera del mecanismo de series prescrito son tigres desencadenados y enigmas incomprensibles, dentro de él resultan más beneficiosas y creadoras cuando son más ardientes y numerosas.

La teoría de las *séries passionelles* no es una invención arbitraria como otras teorías sociales. La *ordonnance de ces sectes* es de todo punto análoga a las *séries géometriques. Dieu... a dû composer pour nous un code passionnel ou système d'organisation domestique et sociale, applicable à l'humanité entière qui a partout les mêmes passions; et il a dû nous interpréter ce code passionnel par des voies fixes, qui ne laissent aucun doute sur son excellence et son origine.*

Esta solución psicológica del dilema entre la expresión individual

espontánea y la organización social tiene su contrapartida en la esfera de la organización económico-social. El amor a la propiedad es una de las principales pasiones humanas y la propiedad privada es, sin duda, vehículo y garantía de la plenitud del individuo. El comunismo igualitario tiene que recurrir por lo tanto al uso de la violencia, tiene que refrenar los instintos humanos, matar fuentes de energía creadora y, como resultado, degradar y brutalizar a la sociedad. Por otra parte, el derecho sin restricción a la propiedad privada —*propriété simple* en contraposición a la *propriété composée*— se convertirá necesariamente en algo antisocial, como cualquier otra pasión humana desatada. Cuando la propiedad no se ajusta a las necesidades del medio, se convierte en el derecho a obstruir arbitrariamente los intereses generales para satisfacer los caprichos individuales. El derecho a la libertad sin límites para emprender cualquier cosa que afecte a la vida de multitudes, como es la especulación financiera en gran escala o la construcción de suburbios superpoblados e insanos, se parece a la pretensión de los curanderos a ejercer libremente, basada en el derecho reconocido del individuo a su propiedad y al libre ejercicio de su oficio. En esta época de complejas relaciones e interdependencia mutua general, toda clase de propiedad lleva implícita una función social que afecta a la existencia de otros. Por lo tanto, es inicuamente absurdo que mientras todas las ramas de la organización social —comunicaciones, ejército, judicatura, administración, etc.— tienden a alcanzar un grado superior de organización y centralización, las necesidades primarias de la vida queden abandonadas a la anarquía y el desorden, a la ciega avaricia y la codicia criminal de individuos y familias.

Así pues, no se trata de destruir la propiedad privada, institución que enriqueció a la humanidad con grandes realizaciones en los campos de la industria y las artes, sino de encontrarle una forma más perfecta, más segura, más libre, y más flexible y, al mismo tiempo, más social, armonizando en todas las esferas los intereses individuales y el bien común. *Il faut composer la propriété collective, non par la promiscuité et la communauté égalitaire, confuse et barbare, mais par l'association hiérarchique volontaire et savamment combinée des toutes les propriétés individuelles.* Y, de esta forma, una vez más, una facultad individual —la propiedad privada— solo tendrá realidad auténtica en un todo colectivo integrado.

Interpretando a Fourier, Considerant estudia más profundamente la cuestión de la propiedad. No puede haber derecho individual exclusivo a la propiedad de los bienes de la naturaleza. Toda la humanidad participa del derecho a usar de ellos. Un individuo puede tener derecho a la propiedad exclusiva de las cosas creadas por él, por su trabajo, su talento, en una palabra, por su actividad.

El orden social existente viola todos estos principios. Los dones de Dios se ven acaparados por individuos y la plusvalía creada por el trabajo de los obreros cae también en manos de los mismos que se apoderaron de la riqueza natural. Además de verse privado de su parte en los dones de la naturaleza, al trabajador se le priva de la oportunidad de crear su propiedad personal.

La sociedad está obligada, como ya se ha dicho, a compensar al hombre por la pérdida de su primitivo derecho a la caza, pesca, etc., ofreciéndole, si no trabajo, al menos un mínimo de seguridad social, condición básica de la libertad. Pero la sociedad solo puede hacerlo cuando la riqueza abunda, cosa que no cabe conseguir más que con la aplicación planificada de todos los bienes materiales y todas las facultades humanas y, sobre todo, con el aumento de la producción, haciendo del trabajo algo agradable en vez de un quehacer penoso. El trabajo debe convertirse en un placer, como es la intención de Dios, y no el castigo degradante en que lo ha convertido la civilización. A la luz de estas *concordances intimes de conditions du travail et celles de la liberté,* la *organisation du travail attrayant* adquiere dimensiones de solución general de todos los males psicológicos, sociales y políticos de la sociedad; promesa de salvación, garantía de reconciliación entre libertad y organización, que es el *noeud capital du problème social.*

e) Dialéctica de la Historia

"Desde el momento —escribe Fourier— en que dispuse de las dos teorías de la atracción y de la unidad de los cuatro movimientos, comencé a leer en el libro mágico de la naturaleza. Sus misterios se explicaron a sí mismos sucesivamente y pude así levantar el velo del pensamiento (antes) impenetrable. Me adentré en un nuevo mundo científico... hasta que llegué al cálculo de los destinos universales, o a la determinación del sistema fundamental que regula las leyes de todos los movimientos pasados, presentes y futuros."

Hay veces en que Fourier parece dar la nota más alta del mesianismo personal; es el Mesías-Filósofo que Dios retuvo entre bastidores y al que la atormentada e infeliz humanidad ha estado esperando todos estos siglos. Ha encontrado y revelado la fórmula mágica e "insiste especialmente en la facilidad con que el hombre puede pasar al *ordre combiné:* tanto es así que la "organización del globo" puede iniciarse al instante, en 1808. A fines de aquel año la falange habría comenzado a funcionar y el *chaos civilisé barbare et sauvage* iniciaría pronto su retroceso, vencido por el ejemplo de la primera falange y llevándose consigo las maldiciones de toda la humanidad.

Si es tan fácil, ¿cómo es que la receta no ha sido hallada antes?, ¿por qué Dios ha guardado el secreto durante tanto tiempo, permitiendo a la humanidad errar y sufrir? En primer lugar, porque los falsos filósofos no supieron ver en las leyes de atracción universal su posible aplicación a la sociedad; en segundo, porque estaba en los planes de Dios que los hombres no fuesen beneficiarios pasivos sino descubridores por sí mismos del secreto y cooperadores suyos, o lo que es lo mismo, que aprendiesen después de numerosos tanteos. Finalmente, las circunstancias no habían madurado aún. Estas circunstancias son el resultado de un largo proceso de desarrollo y gestación, dividido en períodos y fases, ninguno de los cuales puede ser eludido. La dificultad de reconciliar el papel del mesías personal con las leyes determinantes del desarrollo, continúa sin resolver. La dialéctica de la historia de Fourier es el antecedente de la dialéctica marxista, aunque Engels apenas reconozca la deuda, sin dejar por ello de rendir homenaje a Fourier por otras aportaciones, especialmente su crítica devastadora del régimen capitalista y la economía liberal. La objeción principal del padre del marxismo al socialismo utópico se centra en el hecho de que, en contraste con aquél, éste habla únicamente de postulados de justicia y espera que una fórmula abstracta o un mesías personal venga a remediar las cosas mediante una acción externa. No comprende el hecho de que el desarrollo total de los datos de una época, encaminado a la erupción de todas las contradicciones inherentes a él, contenga ya la necesidad de efectuar el paso a una síntesis nueva y más elevada y el material necesario para realizarlo. Si esta idea se hallara, aun expresada de manera rudimentaria, en Fourier, las diferencias entre el socialismo "utópico" y el "científico" desaparecerían en gran parte.

Lejos de ser el punto culminante de la evolución humana ni su fase final, la civilización es para Fourier un mal transitorio, una enfermedad infantil. La tragedia del caso reside en que ha durado unos tres mil años más de lo que le correspondía y, con ello, ha causado infinidad de sufrimientos innecesarios. La civilización es una fase intermedia entre las edades del salvajismo, patriarcado y barbarie que la precedieron y los tres períodos de asociación, es decir, "Garantismo", "Societismo" (simple asociación) y "Armonismo" (asociación compuesta) que tiene ante ella. Mediante la "vibración ascendente" y "descendente" se pasa de una época a otra con la rigidez férrea de las transformaciones geológicas y biológicas. El carácter de una época, sus instituciones, leyes y creencias están determinados por los cambios en las formas de producción e, inmediatamente, por la situación de la mujer. Hay un movimiento constante e incesante hacia etapas superiores, y el castigo del estancamiento es la corrupción, acompañada

de conflictos entre los elementos cuya utilidad se ha gastado, por una parte, y las exigencias de las nuevas realidades, por otra.

De esta forma, la fase del "Edenismo", la de idílica armonía condicionada por la obediencia instintiva a las leyes de asociación y atracción, fue destruida por el crecimiento de la población. Le siguió la fase del salvajismo, caracterizada por la caza, la pesca, la producción de armas y las guerras intestinas, que terminó con la invasión de las bestias salvajes y la guerra de todos contra todos. Las instituciones que creó frente a la crisis, hordas y consejos de guerra y paz a los que asistían hombres libres e independientes, condujeron a la fase siguiente, la del patriarcado, en la que aparecieron formas más estables, impuestas por el pastoreo, la utilización del arado y la propiedad fija. Los primeros sacerdotes, gobernantes al mismo tiempo, hicieron entonces su aparición para crear relaciones sociales más sólidas. Si la fase del salvajismo fue todavía una época de inercia, las siguientes de patriarcado, barbarie y civilización vieron determinada su evolución por el esfuerzo industrial; las diferencias entre ellas son, en este sentido, cuantitativas, es decir, van desde la pequeña empresa, de nivel casi exclusivamente doméstico en los días del patriarcado, y a través de las de tipo intermedio propias de los bárbaros, a la industria en gran escala característica de la civilización. Tienen, sin embargo, un denominador común: todas ellas representan *industrie morcelée, mensongère, répugnante.*

Vale la pena analizar con algún detalle la división que Fourier hace de la civilización en cuatro etapas: infancia, adolescencia, virilidad y decadencia, de las que las dos primeras marcan una vibración ascendente, que se hace descendente en las dos últimas.

El feudalismo patriarcal o aristocrático de la primera fase va unido al matrimonio monógamo, los derechos civiles de la esposa y las "ilusiones caballerescas". El período de adolescencia se caracteriza por la aparición de comunas con fueros propios ("el germen simple") y el florecimiento de las ciencias y las artes ("el germen compuesto") consecuencia del crecimiento de las ciudades. El eje sobre el que gira es la emancipación de los trabajadores, y su "contrapeso" está representado en la vida política por el sistema parlamentario, teñido de "ilusiones de libertad" (en su sentido liberal). La fase alcanza su apogeo o plenitud con la conquista del arte náutico, los éxitos de la química experimental, los grandes esfuerzos agrícolas y la introducción del préstamo del gobierno.

Las dos últimas fases de la civilización marcan la crisis de su desarrollo plenamente maduro, invadido por contradicciones disgregantes. El liberalismo económico, cuyo fin era acabar con el feudalismo monopolista y permitir a toda persona el ejercicio de su

vocación, en la esperanza de que la libre competencia daría como resultado la armonía del conjunto, produjo en cambio una anarquía general en el comercio. La anarquía de la guerra de todos contra todos permite a los grandes leviatanes devorar a los peces pequeños, y, por lo tanto, el resultado lógico es el capitalismo monopolista, el feudalismo industrial o, si se prefiere, la antítesis dialéctica de la economía del *laissez faire*. En la esfera internacional, este fenómeno se caracteriza por el monopolio marítimo (bloqueo británico contra Napoleón) y el imperialismo monopolista. Impotente ante la competencia anárquica, el Estado recibe favorablemente esta forma bastarda de asociación como medio de reducir el caos y asegurar cierto grado de coordinación en la vida económica.

Los últimos cien años han sido testigos de un crecimiento colosal de la industria, y en este momento (el de Fourier) "la tercera fase ha sobrepasado ya sus límites naturales". La industria tiene que continuar produciendo cada vez más, mientras los consumidores potenciales —los trabajadores oprimidos por jornales de hambre, el perfeccionamiento de la maquinaria y la superproducción— son incapaces de comprar los artículos producidos. De ahí las crisis periódicas que deprimen a los trabajadores más aún y originan viva inquietud y resentimiento social. Según Fourier, "tenemos demasiado material que no encuentra su salida natural, lo que ocasiona la sobrecarga y el desasosiego consiguientes en el mecanismo social... Ello da como resultado una fermentación... malévolas características, síntomas de fatiga, efectos de la desproporción... Demasiada industria para una civilización tan poco adelantada, detenida en la tercera fase". Las técnicas industriales y la producción se desarrollan en proporción inversa al grado de cohesión social.

Y, sin embargo, los elementos de reconstrucción están ahí, por mucho que la civilización parezca atascada en sus propias contradicciones y el orden social parezca desintegrarse. Esto es una retirada *pour mieux sauter* de la fase de civilización a la inmediata y superior, la del "garantismo", administración social del esfuerzo productivo aunada con la seguridad social. El enorme desarrollo de la técnica industrial ofrece los instrumentos, mientras la comprensión general de la crisis estructural de la sociedad industrial capitalista proporciona a los trabajadores la fórmula para pasar de una fase a otra.

Citando una vez más el elocuente resumen de Fourier, diremos: "Y así el progreso de los conocimientos es muy conveniente para la civilización, del mismo modo que la madurez total lo es para la fruta. Sin embargo, una vez alcanzado este estado es preciso utilizarla. Ahora bien, ¿qué uso podemos hacer de la civilización en esta fase del movimiento? *C'est d'acheminer à la sixième période ou garantisme.*

Desde el momento en que la civilización ha adquirido todos los medios, tiene que huir de sí misma para encontrar una salida hacia el «garantismo». Abarca más de lo que puede llevar... El exceso de nuestros conocimientos y de nuestra industria se ha hecho fatal para nosotros, del mismo modo que el más sano alimento hace daño al que lo come en demasía; y permanecer dentro de la civilización cuando poseemos los medios correspondientes al sexto período, es *outre-passer la mesure*. Una vez alcanzada esta fase... puede compararsenos con el gusano de seda que, sobrecargado de material, se ve obligado a cambiar de naturaleza."

Considerant amplía el análisis de los medios ofrecidos por el *apogée de civilisation* y su consecuente desintegración para escapar hacia la fase de asociación.

La concentración monopolizadora, que constituye la última etapa dialéctica en la evolución del capitalismo, es, desde el punto de vista de la organización económica, una etapa mucho más elevada que el *morcellement* y la incoherencia. La existencia de grandes *trusts* sugiere la posibilidad de su transferencia a la administración social. Como unidades de producción, los *trusts* son menos numerosos y buscan un alto grado de planificación; de esta manera se supervisa más fácilmente la situación general. Pues bien, con esta forma bastarda de *association simpliciste* nos acercamos a la meta auténtica, a la *association composite*, aunque los *trusts*, por supuesto, no deban su existencia al deseo de cumplir el principio de asociación, sino al de acabar con los rivales más débiles y explotar más eficazmente a los trabajadores y a los consumidores.

El alto grado de movilización de la propiedad efectuado por el neofeudalismo (especialmente el agrario) es el germen de su futura universalización y de su transformación, de individual y simple, en propiedad social compuesta. Los grandes leviatanes que reúnen a numerosos artesanos y campesinos, antes independientes, y los convierten, para beneficio propio, en inermes vasallos del neofeudalismo, estimulan el crecimiento de ciertas formas de seguridad social. Sin pequeños competidores a los que temer y dueños absolutos del campo o con escasos rivales de igual fuerza, las empresas industriales intentarán aumentar la producción mejorando la suerte de sus trabajadores, ofreciéndoles primas al mayor esfuerzo y garantías tales como vivienda y pensiones de diversos tipos. La desaparición de los comerciantes menores ante las grandes empresas que venden directamente sus propios productos, puede llevar incluso a algún tipo de participación de los trabajadores en los beneficios. Si un sentido caballeresco del deber obligó al señor feudal a cuidar de sus vasallos, bien pudiera una ilusoria y ficticia forma de asociación producir el mismo efecto sobre los neofeudales. El patronazgo benevolente de los explotadores industriales está llamado a ofrecer una anticipación del "garantismo" en un régimen de auténtica asociación.

Las cooperativas, cocinas comunales, guarderías infantiles, internados y otras instituciones colectivas similares establecidas por los leviatanes industriales, pueden contribuir enormemente a la liberación de la mujer. Redimida en gran parte del peso de las tareas domésticas, quedará en libertad y deseosa de desarrollar su propia vocación para alcanzar la igualdad social y económica con el hombre y contará con la ayuda necesaria para acabar con la secular conspiración del hombre para impedir que sus cualidades superiores se confirmen.

La civilización se inició como una forma de feudalismo y como una forma de feudalismo encontrará su fin; por lo tanto, es lógico buscar analogías entre la manera en que desapareció la primera y aquella en que desaparecerá la segunda. Hace dos siglos se consiguió la unidad nacional bajo Richelieu y Luis XIV con la destrucción de la hidra del particularismo feudal, ejecutando a los magnates y arrasando sus castillos. La unidad nacional, en su futura versión moderna —dirección social unitaria de la producción industrial en un régimen de *garantisme*— se alcanzará igualmente poniéndole bocado y brida al puñado de monopolios capitalistas. No será necesario llevar a cabo ejecuciones ni confiscaciones violentas; bastará "someter toda la máquina a un impulso unitario".

f) La Falange

La falange es la unidad predeterminada de ese *régime sociétaire* que sustituirá nuestras *sociétes morcelées* y que se encargará de resolver, de una manera totalmente científica, el problema del destino humano. Derivada estrictamente de los factores esenciales de la naturaleza humana y siendo ésta igual en todas partes, la falange constituye un sistema aplicable a todas las naciones y sociedades. Precisamente su universalización es la condición indispensable para el éxito de las falanges individuales. En su día, cubrirán el mundo seis millones de falanges que incluirán a la totalidad del género humano. La falange responde a los tres postulados de libertad, orden y justicia; se basa en la concurrencia voluntaria, espontánea y entusiasta; une a los hombres para la consecución de un fin común, bajo una dirección común, y distribuyendo los bienes de acuerdo con los méritos, convierte la justicia en realidad.

La clave de la cuestión está en que la falange busca el establecimiento de la armonía humana sin recurrir al aplastamiento de la indi-

vidualidad, sin fijar un nivel único de *Gleischschaltung,* sino tomando a los hombres como son, con sus desigualdades de nacimiento, talento y riqueza; con sus fuertes pasiones de envidia y rencor. No precisa recurrir a la violencia. Modifica la faz de la tierra coordinando la reforma industrial, o la organización de la producción, con los datos científicos de la psicología humana.

La falange plenamente desarrollada es la reunión de unas 1.600 almas en quinientos acres de tierra, dotados con los necesarios instrumentos agrícolas. Cuanto mayores sean los contrastes y diferencias entre sus miembros, mejor será el resultado. Deben existir entre ellos grandes diferencias en riqueza, temperamento y gustos.

Como ya se ha dicho antes, la falange no tiene la menor intención de abolir la propiedad privada o la herencia, ni de imponer la igualdad en la distribución de participaciones o compensaciones, puesto que ello implicaría violentar al hombre y sus instintos. "¡Predicar la abolición de la propiedad privada en el siglo diecinueve!" —exclama Fourier mofándose de los sansimonistas. Los miembros ricos hallarán la compensación por su trabajo y los dividendos de su capital. Además, pueden dormir tranquilos, seguros de que su dinero crece constantemente, porque en la falange no habrá obstáculos al progreso, que estará basado en la más estricta planificación local e interfalansterio; podrán también poner término a sus contratos y llevarse su propiedad cuando lo deseen. Por su parte, los pobres no sentirán resquemor alguno contra los ricos porque disfrutarán del mínimo necesario para la vida, incluso los que carezcan de propiedad. También ellos recibirán sus compensaciones en forma de acciones que les permitan convertirse en copropietarios. Los salarios se abonarán en la proporción de cinco doceavos para el trabajo, cuatro doceavos para el capital y tres doceavos para el talento. Las gratificaciones se fijarán de acuerdo con otros criterios: contribución a la unidad y cohesión de la falange, atractivo o desagrado del trabajo, duración e intensidad del esfuerzo. Por otra parte, el dividendo concedido a las acciones no será el mismo para todas: los más pobres obtendrán intereses más altos (hasta un 40%), mientras los ricos recibirán menos (del 5 al 6 %), con el fin de facilitar la conversión de los pobres en accionistas. *Il faut inventer un régime où chacun soit associé et propriétaire.*

Serán inútiles los recursos más o menos ingeniosos para organizar la distribución sin la solución del problema principal: el atractivo del trabajo, para que los ricos lejos de huir de él lo busquen y para que a los pobres no les sea una carga desagradable. Si tanto los ricos como los pobres hacen el mismo trabajo, las diferencias que existan en sus cuentas bancarias (no teniendo los pobres miedo al hambre) carecerán de importancia. Trabajar no constituirá estigma alguno y la ociosidad no será privilegio exclusivo de los ricos. Se habrá terminado con el desprecio y temor, por un lado, y el resentimiento envidioso y la rebeldía por otro.

El trabajo puede hacerse atractivo agrupando debidamente los tipos, pasiones e inclinaciones. La falange de unas 1.600 almas albergará de cuarenta a cincuenta series. Una *série passionnée* es una liga de grupos *échelonnées en ordre ascendant et descendant,* pero unidos en el mismo apasionado amor por determinada función. Cada serie está compuesta por lo menos de tres grupos de siete a nueve *sectaires.* La idea no es que cada serie se especialice en la misma clase de trabajo, o cultive la misma flor o fruto, sino que cada grupo se dedique a una especie determinada durante un plazo de tiempo también determinado, para después cambiar con otro grupo. Los grupos y series deberán componerse de forma que las semejanzas y diferencias en edad, habilidad, temperamento, pasión y gusto puedan crear la armonía y la tensión, la simetría y el equilibrio, la simpatía y la antipatía que son necesarias. El amor a la tarea realizada y la atracción del compañerismo deberán sustituir, en cuanto a móviles, a la necesidad, o unas normas preestablecidas de moral y deber o a la coacción. Por otra parte, nada se consigue organizando una serie aislada por muy agradable que sea el trabajo que se les asigne. *Il faut des séries engrenées et mécanisées... comme les dents d'un rouage qui sont toutes utiles, pourvu qu'elles engrennent à leur tour.* Una *série passionnelle* no significa la unión de individuos sino de grupos graduados y contrastados.

La producción alcanza la perfección gracias a las tres pasiones que encuentran su desahogo en la adecuada conexión de series: la de conspiración, la de colaboración, la de variación, es decir, el afán de intriga, el de asociación, el de cambio constante. La competencia entre grupos y sus rivalidades permite desahogar los impulsos de ambición, intriga, envidia y rivalidad que se alojan en el corazón de los hombres, y que, cuando quedan absorbidos por la lealtad a un grupo, pierden su egoísmo antisocial y contribuyen al esfuerzo productivo general. La competencia entre grupos que trabajan en el mismo campo contribuye también al bien general. Si el egoísmo individual puede ser absorbido por una experiencia colectiva y el logro colectivo se ha calculado para que proporcione una parte justa a cada uno, fomentar la ambición e incluso la envidia puede ser altamente deseable —mejor que intentar domeñarlas con llamamientos a la fraternidad— porque favorecen el bien general.

La tendencia a la intriga vulgar y corriente se ve limitada por la pasión de colaboración, por el placer de compartir experiencias agradables con buenos compañeros. Y este compañerismo bueno y ami-

gable dota de significado y encanto espirituales a placeres tan sensuales como el de comer. La glotonería se convierte así en vehículo de más sutiles goces. La pasión más importante es, en realidad, la tercera: la variación. Dado que nada es tan fatal al esfuerzo productivo, al disfrute humano y a su idea de la comodidad, como la monotonía y el aburrimiento, la falange instituirá turnos de dos horas en toda clase de trabajo y así todos los grupos cambiarán de actividad transcurrido ese tiempo, lo cual les proporcionará un descanso que les permitirá atacar con nuevas energías la tarea siguiente.

Con todo, aún queda pendiente de averiguar quién se encargará de los trabajos sucios. En primer lugar, las cosas se simplificarán enormemente con la disposición de cocinas, lavaderos y otros servicios colectivos, así como con la utilización en gran escala de mecanismos que reduzcan la necesidad de mano de obra. Unos pajes, hombres y mujeres, asignados al servicio doméstico, considerarán su trabajo casi como un servicio a Dios, ya que la falange no es otra cosa que Dios en la tierra. Las tareas sucias serán realizadas por las *petites hordes*, bandas de niños y niñas a los que tanto gusta la suciedad y cuyo entusiasmo anulará cualquier sentimiento de aversión. Este procedimiento tendrá una gran importancia docente. Los niños, ricos y pobres, ayudándose entusiasmados unos a otros y compitiendo mientras realizan el mismo trabajo, crecerán desde su más tierna infancia acostumbrados a considerarse camaradas y no miembros de clases sociales antagónicas. Las *petites hordes* se convertirán en auténticas escuelas de fraternidad y armoniosa unidad mientras hacen un trabajo causa hoy de las más graves disensiones en la sociedad. *Ainsi l'amitié collective, qu'on nomme en style philosophique la douce fraternité, s'établira par l'entremise des fonctions mêmes qui aujourd'hui créent des divisions de castes et les haines entre les diverses classes.*

La falange es el triunfo de la organización a través de la anarquía. No existe restricción alguna; cada cual sigue espontáneamente sus propios impulsos y, sin embargo, gracias a la alquimia de las pasiones, todo funciona con regularidad. No podemos adentrarnos ahora en los detalles que nos ofrece Fourier en la descripción del falansterio —mezcla de campo juvenil de trabajo y enorme hotel de vacaciones—, de la arquitectura y distribución de los alojamientos, talleres, establos, comedores, salas de recreo, estadios deportivos, enormes corredores inteligentemente diseñados, con calefacción central (para evitar enfriamientos), patios y anfiteatros. La gente pasa el tiempo libre y come cual le place, en grandes o pequeños grupos, o solos. Es lógico esperar que, siendo los habitantes del falansterio productores y consumidores simultáneamente, encuentren placer en el cultivo y consumo de los mejores manjares y disfruten en común de las buenas cosas, sobre

todo cuando se hayan liberado de toda clase de inhibiciones ascéticas. No existirá ninguna uniformidad en los alojamientos, alimentos o vestido, sino una gran variedad de acuerdo con los gustos particulares.

La familia dejará de ser la unidad exclusivista que conocemos en la civilización actual. El matrimonio no será ya un lazo indisoluble, teniendo en cuenta el principio sagrado de la libre manifestación de las pasiones. Un lazo conyugal impuesto sólo constituye una enconada herida de hipocresía, y un lazo feliz sólo puede minar la lealtad total debida al falansterio y su *série passionnelle.* Fourier es muy impreciso sobre el futuro del matrimonio. La abolición repentina de la institución en los primeros momentos del nuevo régimen ocasionaría un peligroso ataque contra los prejuicios existentes. Las relaciones entre hombre y mujer deben dejarse al futuro. Sin embargo, se apartará a los niños de la tutela paterna, en edad temprana, para criarlos en un sistema uniforme común, de forma que el pronto contacto con herramientas de juguete, fábricas en miniatura, jardinería y trabajo casero pueda dar origen en ellos a unas treinta aficiones distintas. No habrá medidas disciplinarias ni castigos. Premios especiales y el juicio que merezca el niño a sus compañeros, y que será expresado con aclamación o mofa, constituirán sanciones educativas suficientes. Se organizarán óperas y bailes infantiles para educar sus músculos y su sensibilidad estética.

El régimen de las falanges constituirá la auténtica democracia. En primer lugar, corresponde y convierte en realidad las necesidades y deseos más verdaderos y profundos de la naturaleza humana —sus instintos originales—, en lugar de ahogarlos o tratar de torcerlos hipócritamente. Ofrecerá, por lo tanto, un modelo completo de libertad auténtica y no una ficción de libertades abstractas y falsa igualdad. El tamaño de la falange ha sido calculado para crear las condiciones de una democracia directa y genuina: todos se conocen personalmente y todo se decide por votación libre e igual, que en la mayoría de los casos será unánime. No existirá necesidad de gobierno en el viejo sentido de la palabra, y sí solo en el sentido de administración y dirección. El areópago no dará órdenes sino que ofrecerá su consejo, por ejemplo, sobre el mejor momento para iniciar la siembra o la cosecha apoyándose en las predicciones climatológicas. El amor a las variaciones políticas quedará satisfecho por la *Bourse:* las transacciones entre grupos, miembros de diferentes grupos y series, entre falanges y miembros de diferentes falanges, en relación con las disposiciones de trabajo, afiliaciones, etc., serán realizadas todas a través de agentes nombrados específicamente y anunciadas, a una hora determinada, en el gran tablero de anuncios del salón comunal. Las gentes se reunirán allí y se enterarán de las noticias con emoción.

La totalidad del mundo quedará organizada en falanges —comunas— con un congreso mundial sobre todas ellas. Los miembros de éste, así como los de las conferencias regionales, serán elegidos directamente por cada comuna. El Congreso organizará y supervisará las *armées industrielles* encargadas de la realización de gigantescas obras públicas, canales, repoblaciones forestales, conquista de desiertos para el cultivo, carreteras, etc. Coordinará y vigilará asimismo el intercambio de mercancías y productos entre las falanges de las diferentes zonas y climas: *il en sérait le haut régulateur industriel.* Estas actividades se limitarán a lo económico, cultural y docente, ya que la política, en el viejo sentido de la palabra, no existirá en el nuevo sistema universal; no habrá ejército, policía, despotismo, usurpación de poderes, guerras, ni desórdenes. Las decisiones del Congreso no obligarán a la comuna individual, unidad base, *atelier social.* Es de suponer, sin embargo, que las opiniones de expertos reconocidos y depositarios de la confianza general tendrán un gran peso. Además, un Congreso cuyos miembros habrán sido elegidos por gentes que se conocen bien en sus propias falanges, constituirá desde luego una asamblea más democrática que los organismos representativos de hoy, cuyos miembros son elegidos por gentes que nunca los vieron o que apenas saben algo de ellos, porque el hombre vota según lo que le ordena su partido. La verdadera democracia solo es posible en la *bonne organisation de l'élément social de la Commune* y no por medidas gubernamentales. Por un lado, tenemos una pequeña democracia directa autosuficiente y, por el otro, una federación libre de comunas independientes y autónomas. No existiendo centralización alguna, no existe peligro de gobierno despótico.

¿Y qué se puede decir de la regimentación, después de todo una de las principales facetas de la falange y que, por su organización en colmena, destruirá esa intimidad del individuo considerada siempre como la sal de la libertad individual? La respuesta de Considerant dice que, en primer lugar, el *régime sociétaire* ofrecerá tal cúmulo de posibilidades de satisfacer los gustos e inclinaciones individuales que, en comparación, la vida en la civilización parecerá falta de todo atractivo. En segundo lugar, la *précision mécanique, et... parfaite régularité* dará como resultado la perfecta libertad del individuo, ya que indudablemente es mejor tener todas nuestras horas reguladas, fijadas y conocidas de antemano. *A la plus grande précision des mouvements, à la plus exacte punctualité des affaires, à la plus parfaite mécanisation des choses correspondra la plus grande liberté de l'individu.*

Ya hemos visto cómo, para Fourier, es cosa de poca importancia la forma en que la falange se convierta en realidad, sea esta la munificencia de un filántropo, el esfuerzo conjunto de los individuos o la iniciativa gubernamental; pero, en todo caso, el uso de la fuerza queda totalmente descartado. Existía la absoluta convicción de que el éxito del primer *essai de phalange* arrastraría tras sí a todos los países y daría lugar a la creación de falanges por todo el mundo, hasta convertir la tierra en una red de ellas.

No es nuestro propósito seguir las facetas preparatorias especiales de la primera falange experimental, ni tampoco nos importa el tema de la cooperación como etapa en el tránsito desde la civilización al completo *harmonisme.* Los créditos de los bancos comunales a favor de los productores, la eliminación de los intermediarios y de la usura, la producción, la preparación de mercados y el consumo cooperativos habían de realizar el principio del *garantisme,* camino para el *harmonisme,* en el caso de que las esperanzas de una transformación repentina puestas en el *Deux ex machina* fueran a quedar incumplidas.

Y esta es la visión que Fourier tiene de la realización definitiva: "Al observar este paraíso de asociación, esta armonía, estos prodigios, este mar de alegrías creado simplemente por atracción o por impulso divino, veremos surgir un desbordado entusiasmo por Dios, autor de un orden tan hermoso, mientras la maldición universal cae sobre la odiosa civilización. Se escupirá sobre sus bibliotecas morales y políticas y, en los primeros momentos, se las destruirá y utilizará para los fines más bajos, hasta que se reimpriman sus libros con un comentario crítico junto al texto a fin de convertirlo en eterna fuente de hilaridad para la especie humana... Así son las series progresivas de su trabajo: todo obstáculo desaparece ante el gran orgullo que les domina; la palabra «imposible» les irritará, y los más agotadores trabajos, como el de labrar la tierra, serán para ellos el más ligero de los deportes. Si hoy pudiésemos contemplar al amanecer la salida de treinta grupos industriales en correcta formación del palacio de la falange, ondeando al aire sus banderas con gritos de triunfo e impaciencia, creeríamos estar frente a bandas de locos dispuestos a pasar a sangre y fuego los barrios próximos. Así serán los atletas que sustituirán a los lánguidos y mercenarios trabajadores de hoy y que conseguirán ambrosía y néctar en una tierra que hoy solo rinde zarzas y cizaña en las débiles manos de los civilizados."

La paix descendue sur la terre sèmerait de l'or, des fleurs et des épis; les peuples s'y donneraient la main et travailleraient de concert à l'exploitation et à l'embellissement de leur globe. (Considerant.)

No es necesario extenderse sobre el triste fracaso que experimentaron los falansterios que intentaron los discípulos de Fourier, reclutados entre gentes de clase social inferior a la que nutrió las filas del sansimonismo: la baja *intelligentsia* y la *petite bourgeoisie.* Hemos entrado deliberadamente en detalles en el análisis de la parte especu-

lativa del fourierismo y en la descripción de la organización de la comunidad utópica. Y habiendo dedicado tanta atención al arquetipo, podemos pasar de largo las demás utopías de la época. Resulta fácil descartar a Fourier tildándolo de demasiado simple o demasiado loco para prestarle atención; sin embargo, tras sus fantasías delirantes y sus estructuras rococó encontramos, como señalábamos al principio del capítulo, cuestiones de la mayor importancia en nuestra época de automatización, cerebros electrónicos, grandes organizaciones impersonales y malestar individual y social. La solución de Fourier de que la dicotomía de la libertad y la organización es una monótona (aunque alegre) colmena, resulta descorazonadora pero viene a demostrar una vez más lo irreconciliables que son el amor a la libertad y el anhelo de salvación.

Las enseñanzas de Fourier están respecto a las ciencias sociales (si es que puede justificarse esta yuxtaposición de palabras) en la misma relación que la alquimia estuvo respecto a la química, la astrología a la astronomía, el mito a la ciencia, la especulación presocrática al sistema de Aristóteles y Platón. No recorremos velozmente grandes distancias sobre los lomos de anti-leones; lo hacemos en aviones.

CAPITULO 3

LA REVOLUCION COMUNISTA DEMOCRATICO-TOTALITARIA: COMUNISMO FRANCES ANTERIOR A 1848

El análisis de ideas que hacemos en este capítulo es más la reconstrucción de un estado mental y la descripción de la influencia de una fe que un juicio crítico sobre teorías. El comunismo francés anterior a 1848 no dejó libro alguno en el que sus doctrinas encuentren una exposición sistemática. La *Historia de la Conspiración de los Iguales* de Buonarroti no es un tratado teórico, y sería igualmente muy difícil clasificar el *Code de la Communauté* de Dezamy (1842), la obra literaria más ambiciosa de un escritor comunista en las dos décadas que precedieron a la Revolución de Febrero, entre los códigos filosóficos, aunque Théodore Dezamy mereciese de Marx epítetos tales como "socialista científico, materialista y auténtico humanista".

Los folletos de Pillot, los ensayos y escritos históricos de Laponneraye, los escasos artículos de Blanqui anteriores a 1848, los efímeros periódicos, como el violento *Moniteur Républicain, La Lanterne, Humanitaire, Fraternité, Intelligence* y otros, que rara vez continuaron publicándose después de su segundo o tercer número, los manifiestos y pasquines, e incluso la prolija pero monótona producción de Cabet, no nos proporcionan, ni por separado ni en conjunto, un punto de vista coherente. Sus autores fueron agitadores más que literatos.

a) Lucha de clases

Con toda su falta de calidad intelectual y estilo literario, los pasquines, denuncias y rapsodias comunistas llegaban muy directamente a los trabajadores porque en ellos se encontraba, hasta cierto punto, su fuente de inspiración. "La propaganda comunista", dice Heine en *Lutetia,* "posee una lengua que el pueblo entiende: los elementos de ese lenguaje universal son tan sencillos como el hambre,

la envidia, la muerte"; son el enfoque de un radicalismo *ad hominem* que Marx impuso a sus seguidores. Pero había también en aquella propaganda una llamada poderosa a la tradición revolucionaria, tan viva todavía en las masas francesas. Thoré dice, en este sentido, en *La verité sur le parti démocratique* que "el pueblo jamás abandonará su instinto revolucionario, porque es revolucionario antes que teórico. Actúa más por sentimiento que por obediencia a una idea."

A pesar de lo rudimentario de su razonamiento y su áspera forma de expresión, surgen de esa literatura ciertos sentimientos y visiones que, sometidos a un análisis más profundo, parecen a veces una intuición embrionaria de las ideas, infinitamente más complicadas, sistematizadas y poderosas, de Marx y Engels.

La intensa conciencia de la realidad de una guerra de clases que todo lo penetra, es lo primero que salta a la vista del lector de esa literatura comunista. Pero hay en ella algo más que una simple confrontación de la perversidad de las clases explotadoras con la miseria de los oprimidos: la convicción de que, por algún motivo, el gobierno burgués posterior a la Revolución francesa es peor, más repugnante y menos tolerable, que la opresión de clases anterior a 1789. ¿Por qué? Las clases rectoras en el régimen clérico-feudal creían en el derecho divino y en los privilegios hereditarios y, en cierto sentido, también las clases explotadas creían en lo mismo. Pero la burguesía se levantó contra las doctrinas del derecho divino y cimentó su gobierno en los derechos del hombre, libertad e igualdad y soberanía del pueblo.

¿En nombre de qué derecho privan ahora a la inmensa mayoría de la nación de su participación en la soberanía popular: es decir, del voto? ¿Con qué título las leyes represivas contra la prensa, la libertad de palabra y de reunión, cierran toda posibilidad de modificación pacífica del sistema social? ¿Quién habla ahora de la separación de poderes, de un sistema de control y equilibrio para evitar la concentración ilimitada de poder? Los doscientos mil votantes privilegiados que se denominan a sí mismos "elemento democrático" constituyen el poder legislativo, y entre ellos se reclutan el poder ejecutivo, la judicatura, la oficialidad del ejército y la guardia nacional. No son solamente los únicos directores y propietarios de todo cuanto se puede tener en Francia; son los que legislan y votan los presupuestos que hacen recaer sobre las masas todo el peso de los impuestos —impuestos sobre el consumo, aduanas, monopolios, tarifas proteccionistas— para que los ricos ociosos puedan y vean sufragadas también sus sinecuras por los pobres, además de la plusvalía creada para ellos por los trabajadores. Con palabras de Blanqui, el sistema parlamentario, *la marmite représentative, cette pompe aspirante et foulante qui foule la matière appelée peuple* representa una teoría de corrupción dilatada hasta su límite máximo, con la que se disfraza un Estado que no es más que *une gendermerie des riches contre les pauvres,* y la ley *l'expression de la volonté du plus fort.*

En una palabra, el Estado no es más que una suma de medidas destinadas a evitar que las masas den expresión a sus deseos y obtengan satisfacción para sus quejas. Existe un estado de guerra civil latente. Después de todo, la burguesía logró su posición dominante recurriendo a la revolución. Invocó el derecho a resistir a la opresión y levantarse contra un gobierno legalmente constituido que es, de hecho, tiránico. Evidentemente, el proletariado está ahora, frente a la burguesía, en la misma situación que estuvo el tercer estado frente a los estados superiores en 1789.

Cuando en 1832 apareció ante los tribunales y repitió tercamente la misma respuesta a la pregunta de cuál era su profesión: *"prolétaire,* la profesión de treinta millones de franceses", Blanqui declaró saber que no se enfrentaba con un tribunal sino con sus enemigos; no con unos jueces, sus iguales; sino con sus adversarios. Y apela al sentido de caballerosidad de sus jueces, diciéndoles que es un prisionero desarmado, caído en manos de sus vencedores.

Dos mundos se enredan en una lucha a muerte, y representan valores inflexiblemente opuestos. Las mismas palabras tienen para ellos significados distintos: lo que para uno es moderación, libertad y deber, para el otro es sometimiento, esclavitud y egoísmo. *Ce sont deux conceptions de la société diamétralement contraires. Ce qu'est vertu pour l'une est crime aux yeux de l'autre. Le démenti répond à l'affirmation, la malédiction à l'appauvrissement, le panégyrique à l'anathème.*

Es inútil apelar a las clases gobernantes en nombre de la libertad o de la democracia. Para ellas democracia significa oligarquía, y libertad, libertad de esclavizar, de explotar, o *la liberté des grandes existences.*

Blanqui nunca tuvo mucha fe en los llamamientos a la moral, en la bondad natural del hombre, ni en la política como tribuna de discusión de derechos naturales reconocidos universalmente. Con el paso del tiempo, el eterno prisionero y amargo conspirador, sucumbió a una especie de darwinismo social. La sed universal de poder lleva a los fuertes y a los débiles al agotamiento de sus fuerzas; los abusos son inevitables mientras no se consiga hacerlos imposibles; no puede confiarse en nadie porque los oprimidos de hoy solo esperan la oportunidad de convertirse en los opresores de mañana. *Le pouvoir est oppresseur par nature.* Al instinto de lucro nunca le faltarán ingenuos argumentos que lo califiquen de "objetivo". Así pues, no existe segu-

ridad más que haciendo iguales las fuerzas de todos para que puedan controlarse mutuamente. *La fraternité n'est que l'impossibilité de tuer son frère.*

Es ingenuo apelar a los ricos monopolistas pidiéndoles que, en acto de justicia, compartan sus privilegios. ¿Qué habrían contestado los nobles antes de 1789 si se les hubiese pedido humildemente que renunciasen a sus privilegios feudales? Semejante petición burguesa habría sido considerada una insolencia.

b) Dos tipos de democracia: La burguesa y la popular

La preocupación principal de las clases hacendadas no son, precisamente, los principios. Los invocan como racionalización de sus intereses y para defender su poder de monopolio. Además, su dominio económico es lo suficientemente fuerte para evitar que las masas ejerzan sus derechos democráticos e incluso para anular sus efectos si el derecho al voto fuese algún día concedido a los pobres. Así pues, la lucha tiene que mantenerse simultáneamente en dos frentes, el de la reforma política y el de los derechos sociales, porque ambos son inseparables. La opresión de clases no se suprimirá con el voto sino arrancando a la burguesía su verdadero instrumento de poder: el predominio económico. No se hará libre al proletariado con la concesión del derecho al voto, sino con garantías e igualdad sociales. Por lo tanto, los que desean limitar la lucha del pueblo a exigencias puramente políticas se convierten, consciente o inconscientemente, en cómplices del régimen de explotación. En frase de Dezamy: *La question aujourd'hui est nettement posée. L'égalité ou l'inégalité..., droit divin d'un côté, le communisme de l'autre; entre ces deux systèmes point de milieu.*

De ahí la distinción entre los dos tipos de democracia. En un lado *reformistes esclusivement politiques... les démocrates sans système, démocratie bourgeoise,* y del otro los verdaderos demócratas. En *L'Intelligence* de agosto de 1838, Laponneraye califica de falsos demócratas a los que creen que la democracia es compatible con la monarquía y aprueban el predominio de la burguesía sobre una clase trabajadora esclavizada, y en segundo lugar —tendencia más avanzada— a los que, pese a oponerse en teoría a las dos, no se aprestan a la lucha por la completa emancipación del proletariado y por un sistema social basado en la igualdad.

Los verdaderos demócratas exigen "una soberanía popular plena y total, la satisfacción de todas las necesidades morales, intelectuales y materiales de las masas, una reforma política primero y una reforma social después, ya que ésta no puede ser sino consecuencia de aquélla; sería tan absurdo pensar en una reforma social sin reforma política como contrario a los auténticos principios de la democracia resultaría buscar la reforma política sin una reforma social. *Ce qui veulent les vrais démocrats enfin, c'est le nivellement de toutes les existences et l'anéantissement de toutes les exploitations.*

El cisma entre las dos clases de democracia tiene ya su antecedente en 1793, en el conflicto entre girondinos *gentilshommes républicains... les hommes de leur époque* y los *montagnards, les précurseurs de la démocratie future, la partie puritaine de la Convention* según Dezamy, precursores de la *démocratie populaire.* En realidad, la división se remonta aún más a la discrepancia entre Voltaire y Rousseau, el primero de los cuales representa el egoísmo, la satisfacción de los propios deseos, mientras el otro expresa el vívido sentido de solidaridad humana y la profunda convicción de que no podría haber libertad sin igualdad y sin el derecho de todo hombre a la felicidad.

Todo sistema de igualdad implica un régimen unitario: "unidad de acción, de producción, de consumo... unidad de fines... de dirección y distribución". Los Padres de 1793 se inclinaban por un poder centralizado y unitario, pero no quisieron o no pudieron ir más allá de la unidad política y la centralización administrativa, razón por la cual sus ideas quedaron confusas e incompletas y por la que fracasaron incluso en sus objetivos políticos. *C'est qu'elle n'avait pas osé extirper de l'arbre du fédéralisme et du monopole ses racines les plus dangereuses, c'est qu'elle n'était pas parvenue s'asseoir sur une base radicalement populaire... démocratie réelle et complète.* Al edificio político igualitario le faltaba una base de unidad social: *l'identification indissoluble de tous les intérêts et de toutes les volontés, la communauté pleine et entière de tous les biens et de tous le maux.* La propiedad colectiva debe ir unida a una comunidad de ideas y sentimientos que impida el renacimiento de instintos y tendencias antisociales. Dezamy se enfrenta con Ledru-Rollin por haber éste declarado que, una vez el pueblo hubiera conseguido el sufragio universal, nadie tendría derecho a quejarse de infelicidad. No basta contar los votos emitidos aun cuando hayan votado todos. El voto debe coincidir con la verdad científica y objetiva, y con lo que es justo desde el punto de vista de la moral social; tiene que ser una *adhésion* y no un mero *assentiment.* La validez objetiva de la decisión, en tanto tienda hacia la unidad política, es la expresión de la verdadera voluntad general, no la suma mecánica del total de votos. En una palabra, según Laponneraye, los demócratas de forma, que se detienen ante la comunidad igualitaria de bienes y la unidad de espíritu, deben ser incluidos entre los parti-

darios del régimen de explotación y dominio del hombre por el hombre. *Car quiconque n'est avec le peuple, est contre le peuple.*

Los demócratas no comunistas o del ala izquierda como Lamennais, Michelet o Lamartine son considerados comunistas frustrados a pesar de su abjuración del comunismo. Se miran con indulgencia sus protestas o se les trata de inconsecuentes o tímidos, especialmente cuando se tienen en cuenta sus ardientes denuncias de los males sociales contemporáneos y las no menos inflamadas profecías de regeneración universal y armonía social, porque ¿qué es esto sino comunismo? Están unidos en la defensa de los derechos del hombre, *ergo* reconocen el derecho a la vida, a la felicidad y, por lo tanto, al trabajo y las garantías sociales que ha de ofrecer la sociedad. La libertad, tan aclamada por todos, quiere decir independencia respecto de todos excepto del cuerpo social y, por lo tanto, implica igualdad.

Igualdad quiere decir participación igualitaria en todas las cosas; por lo tanto, abolición de la propiedad privada y, consecuentemente, Comunismo. En cuanto al argumento de las diferencias en méritos, de los prejuicios y del egoísmo que militan contra la igualdad comunista, los comunistas recurren una vez más a las premisas mantenidas por sus propios adversarios. ¿No ha descrito Condorcet la historia como un relato del incesante progreso de la humanidad hacia la racionalidad completa del hombre, que acabará en la igualdad más completa posible? El supuesto básico de esta cuestión es, naturalmente, la creencia del filósofo del siglo XVIII en la perfectibilidad del ser humano, como criatura capaz de razonar y dotada, además, "de capacidad, de compasión y cooperación". De ahí la enorme importancia atribuida a la educación y a la legislación, porque los vicios, crímenes y egoísmos no son inherentes a la naturaleza del hombre sino la excrecencia maligna de circunstancias malignas. "El hombre —dice Laponneraye— es virtuoso o criminal según el medio ambiente en que se le sitúa"; por lo tanto, está al alcance de la legislación —según creencia de Dezamy— el *faire converger* [las pasiones] *à son gré, au malheur ou au bonheur commun.* Por supuesto, esto es también una concomitancia con la premisa racionalista-liberal de lo fundamental y, por tanto, final armonía de intereses, resultante de la calidad esencialmente social del hombre, por un lado, y de la naturaleza del mecanismo de intercambio y división del trabajo, por el otro. Porque negar la posibilidad de reconciliación entre los intereses individuales y colectivos, entre la libertad y el deber, entre la libertad y la virtud, nos llevaría de nuevo a admitir un conflicto permanente como consecuencia del pecado original; y de ahí a la resignada aceptación de la incapacidad del hombre para salvarse por su propio esfuerzo. Así pues, puede decirse que los comunistas atacan a sus adversarios en su propio terreno. Y no solo dicen conocer lo que atacan y qué clase de valores querrían ver convertidos en realidad, sino que además están completamente seguros de su fin positivo, de su absoluta validez y de su inevitabilidad. Cabet, para quien "democracia y *communauté* son sinónimos" por su convicción de que "no puede haber democracia organizada sin *communauté..., association égalitaire, fraternelle, unitaire,* es el más decidido e ingenuo optimista, por su esperanza en una completa reconciliación entre la personalidad del individuo y la cohesión social. *Nulle difficulté de concentrer, de diriger tout, de tourner toutes les volontés et toutes les actions à la même règle, à la même discipline.*

Cabet aburre al lector con sus denuncias de la violencia como medio para alcanzar el comunismo, con su insistencia sobre la persuasión, la argumentación pacífica y la libre discusión como instrumentos infalibles. Al mismo tiempo, tampoco ve inconsistencia alguna en abogar por una dictadura provisional, una vez el pueblo haya alcanzado la necesaria madurez. La misión de esa dictadura provisional sería la reeducación del pueblo con la ayuda del periódico oficial, dirigido por una comisión de cinco escritores populares y distribuido gratuitamente, en millones de ejemplares.

En cierto sentido, la oposición de Cabet a la violencia no es más que la prueba de su fanática creencia en el inevitable triunfo del comunismo, encarnación de la razón y la libertad, ya que descarta serenamente toda posibilidad de oposición a la doctrina comunista una vez haya triunfado. *Il faut de toute nécessité que la société concentre, dispose et dirige tout, il faut qu'elle soumette toutes les volontés et toutes les actions à sa règle, à son ordre et à sa discipline.* Ante el comunismo triunfante, "cualquier pasión ciega por la libertad se verá que fue un error, un vicio, un grave mal nacido del odio violento contra el despotismo y la esclavitud" del pasado, pero carente de todo sentido dentro de la nueva organización.

Libertad, continúa diciendo, no es libertinaje ni anarquía y debe restringirse cuando lo exija el interés de la sociedad expresado por el veredicto popular. "La libertad no es otra cosa que el derecho a hacer aquello que no prohíban la naturaleza, la razón o la sociedad, y (el deber) de abstenerse de aquello que no esté ordenado por ellas."

Un pueblo no puede tener más que una sola voluntad verdadera, derivada de la razón y la naturaleza y no hay razón por la cual la sociedad no pueda organizarse *militairement comme l'armée, de manière qu'il n'y eût qu'un peuple de soldats.* Dezamy prefiere compararla con una colmena. Tan seguro está Cabet de la existencia de una sola y verdadera voluntad popular, que llega a sugerir la convocatoria de asambleas locales en todos los departamentos y comunas, en el mismo día y a la misma hora, para que el pueblo pueda expresar su

voluntad "como si se tratase de una sola persona". Y si las decisiones se toman por votación universal, posiblemente unánime, nadie podría considerarse oprimido; sería como quejarse de coacción por parte de las matemáticas o de la razón.

Los comunistas responden a la objeción de los derechos individuales, defendiendo al individuo contra el individualismo. Blanqui, Dezamy y otros, condenan el individualismo por haber *assassiné en permanence la liberté de l'individu* durante toda la historia. El individualismo, continúa diciendo, es el infierno de los individuos, en cuya destrucción sistemática se basa. Blanqui asegura que *l'immolation des individus est toujours en raison directe de la prépondérance de l'individualisme. Il signifie è leur égard extermination, et communisme implique respect, garantie, sécurité des personnes.*

Dezamy, al parecer el más preocupado por la inseguridad, la inquietud, la miseria, el despilfarro y la angustia producidas por la competencia individualista y los azares de la fortuna, elogia al comunismo como garantía contra lo accidental, la soledad, la desigualdad e inferioridad de cualquier clase, y como tipo de asociación que, organizando todos los esfuerzos en un todo armonioso, estimula el talento, galvaniza las habilidades y presta energía a todas las posibilidades. *Communauté... est le mode d'association le plus naturel, le plus simple et le plus parfait, le moyen unique et infallible de lever tous les obstacles qui s'opposent au développement du principe social, parce qu'il donne satisfaction à tous les besoins, essor légitime à toutes les passions.*

En este sentido, resulta superfluo e incluso erróneo apelar al espíritu de sacrificio y devoción del individuo, con el fin de instaurar el comunismo. En primer lugar, porque en el sistema comunista podemos obtener toda clase de satisfacciones y, en segundo lugar, porque todos nos vemos impelidos por el instinto primario de dar y recibir afecto y por un poderoso impulso social encaminado a expandir y unir nuestras mentes y nuestros corazones: *un échange de secours réciproques, une fusion de toutes les volontés, de tous les intérêts... pour obéir aux lois de la nature et réaliser intégralement le principe de l'association... la vertu n'oblige point à se sacrifier: elle consiste en cela que la somme totale de nos passions soit tellement conforme à l'intérêt public qu'on soit toujours nécessité à bien faire.*

En cuanto a la diversidad de talentos y capacidades, el contrato social ha sido realizado (según Rousseau) con el fin de contrarrestar los efectos de la desigualdad natural. Si habían de continuar desiguales y soportando eternamente las consecuencias de esa desigualdad, ¿qué razón hubieran tenido los hombres para hacer ese contrato? Muchas de las desigualdades con que nos encontramos en el mundo se

deben, en el fondo, a una desigualdad de condiciones. Además, y aparte de la necesidad de tonos diversos para producir la armonía, los hombres de talento superior deben más que otros a la sociedad porque también han recibido más de la naturaleza, de las pasadas generaciones y de su ambiente. No tienen por qué esperar nuevas compensaciones y privilegios que aumentarían la desigualdad, sino que deben contribuir a reducirla dando más a los menos afortunados.

En otras publicaciones comunistas de la época encontramos tonos más violentos. Pillot dice brutalmente que los individuos recalcitrantes deben ser sometidos a un tratamiento análogo al que reciben los acogidos en el manicomio de Bicètre cuando se niegan a tomar una ducha. El extremista *Moniteur Républicain* dice escuetamente: "creemos que la sociedad lo es todo y el individuo nada..., tiene ciertos derechos, pero sólo después de haber cumplido con sus deberes para con la sociedad, agente del progreso." El periódico insiste sobre todo en la "soberanía del fin". Explícitamente subordina incluso la soberanía del pueblo *(tout à fait secondaire)* a la absoluta validez del fin, es decir, al progreso, *qui est tout.* El Progreso para ellos no es, pues, algo relacionado con una o varias generaciones sino con la totalidad de la historia, y, en este aspecto, el fin justifica los medios. *La moralité de but fait la moralité des actions. L'homme doit tout sacrifier au progrès et à l'impérieuse nécessité de hâter l'époque de l'unité humaine et de la fraternité.* Apenas hace falta añadir que, en su opinión, el *règne complet de la démocratie* debe ir precedido de una dictadura confiada a hombres enérgicos, de gran entusiasmo y capacidad.

Para Blanqui el problema entre comunismo y no comunismo se reduce al de conocimiento e ignorancia, inteligencia y estupidez, ciencia y quimeras teológico-mitológicas, lo que, de hecho, constituye un tipo de racionalismo rudimentario y terriblemente simplificado. Dado que todos los regímenes basados en la explotación del hombre constituyen un fraude en el que el explotado asume el papel del incauto, todo progreso hacia las *lumières* es un paso hacia el comunismo. El hombre inteligente que piensa científicamente nunca consentirá en ser engañado, lo cual conduce a la más vehemente condena de la religión, especialmente el monoteísmo en todas sus formas y versiones.

Au premier banc des accusés s'étale le christianisme, ou plutôt le monothéisme. C'est l'empoisonneur par excellence, l'ingrédient mortifière qu'il faut expulser du corps social. Dit et vu, sentence sans appel..., le théisme sous toutes les formes, judaïsme, christanisme, islamisme, doit être mis à néant. Là est la boussole, le point fixe du compas.

En ciertos aspectos, la cuestión se plantea con toda claridad: ellos

o nosotros, cristianismo o comunismo; *tertium non datur.* Incluso si la Iglesia no fuese cómplice voluntaria y complaciente de los explotadores y su asociado, aun en el supuesto de que la religión no fuera invención deliberada para drogar a las masas, la idea del pecado original, los conceptos y formas jerárquicas, la apoteosis de la humildad y el ascetismo, la promesa de recompensa a los mansos y humildes en el otro mundo, la visión falsa y totalmente desfigurada del universo y del lugar del hombre en él, son más que suficientes para hacer de la religión el más importante obstáculo que puede encontrar el comunismo en su camino. Pero, por otra parte, es preciso reconocer que hubo, tal como podía esperarse, muchos comunistas para los que Jesucristo fue el primer gran demócrata y la comunidad apostólica el embrión de un régimen comunista. Cabet y Laponneraye insisten en que la *Montagne* de 1793 intentó convertir en realidad las auténticas doctrinas del cristianismo primitivo. El comunismo revolucionario del siglo XIX es la reproducción exacta, al mismo tiempo que la realización final del evangelio. Pillot comenzó como sacerdote y el *abbé* Constant fue un predicador evangélico de tipo revivalista.

c) Inevitabilidad histórica y revolución

El Capítulo XVIII —"Quelques verités primordiales"— del *Code* de Dezamy podría muy bien inducirnos a creer que se trataba del bosquejo de alguna doctrina materialista utilizable como base filosófica del comunismo, precisamente por la característica nota que lo encabeza y en la que se dice que las verdades expuestas en él son solo un *sommaire de notre philosophie* que se ampliarán en otro trabajo, que no llegó a ser escrito.

Existe una sola fuerza en el universo, activa y pasiva al mismo tiempo, cuerpo y espíritu: la materia (o la naturaleza), que constituye el denominador común de todas las cualidades, propiedades y energías existentes en todos los cuerpos y seres. La materia contiene en sí misma todo principio de actividad, atracción, inteligencia, armonía y perfección. El universo es uno y, por lo tanto, la primera tarea a realizar es la comprensión y reconstrucción de la entidad. *Lorsque l'esprit sera assez vaste pour embrasser le tout, il n'y aura plus qu'une seule science: la science encyclopédique.* De acuerdo con esta premisa monista, Dezamy describe la naturaleza como *l'enchaînement éternel et universel qui lie ensemble tous les événements, la cause première de l'être, et du mouvement,* de la composición y la descomposición, de la generación y la transformación. Desde el punto de vista de las leyes mecánicas, el mundo es *une intelligente machine qui a ses roues, ses cordes, ses pouliers, ses ressorts et ses poids.* A pesar de la maravillosa organización del mundo, algunos de sus *rouages ultérieurs* están todavía integrados de forma imperfecta: la sociedad humana en primer lugar.

La interdependencia de las fuerzas que participan en la formación de la sociedad, sangre y cerebro, pensamiento y voluntad, representan el mismo *jeu harmonieux* que las moléculas movidas por las leyes fundamentales del universo: *se groupent, se classent, s'harmonisent, se tiennent, s'identifient, forment des corps..., se diffèrent et se spécialisent.* En una palabra, el hombre es por entero producto de la atmósfera física y moral y de la organización social existente.

El régimen social se considera así como una especie de departamento de la unidad universal, que no se ha integrado totalmente todavía, pero que acabará haciéndolo cuando las pasiones, *mobiles d'activité,* reciban la debida dirección y sean obligadas a adaptarse al interés público, *qu'on soit toujours dans la nécessité de bien faire.* En una sociedad organizada conforme a los designios de la naturaleza, todas las necesidades, facultades y pasiones del hombre encontrarán plena satisfacción.

Cuanto mayor sea la libertad real y verdadera del hombre —y no el capricho sedicioso—, y cuanto más rica sea su vitalidad, tanto más próspera será la comunidad. *De la liberté la plus illimitée résulte l'ordre le plus parfait. La liberté bien entendue n'a rien de commun avec l'anarchie, le désordre, l'extravagance.* Es *la faculté d'agir d'une manière conforme à notre nature, d'obéir à la loi de notre organisation, loi indestructible, qui est la source, la règle irrésistible de toute volonté..., consiste dans le désir que nous avons d'être heureux.* Cuanto mayor sea la cohesión social igualitaria, tanto más reales serán las oportunidades de expresión de sí mismo para el individuo. La disconformidad del hombre con las leyes permanentes de su propio ser es una especie de aberración, del mismo modo que cualquier régimen de desigualdad es la negación de la organización social verdadera, sana y normal.

L'égalité est une harmonie, un équilibre parfait, qui régit toutes choses, depuis les mondes les plus inmenses jusqu'au plus petit insecte... Hors d'égalité, point de société possible: on ne voit que confusion et contrainte, que discordes et guerres.

El argumento de la razón pura y la ley natural siempre se enfrenta con la historia: si el fin deseado es el dictado absoluto de la naturaleza y la razón, ¿por qué ha existido toda esa divergencia entre razón y naturaleza por un lado, e historia por el otro? Pillot insiste en que la doctrina del comunismo ha sido irrefutable y realizable durante dos mil años del mismo modo que lo es hoy, y solo una serie

de enojosos accidentes ha llevado a la humanidad por caminos erróneos. Dezamy siente que la apelación a la razón abstracta no es bastante y pretende, en alguna ocasión, rechazar esa forma de razonar junto con las conclusiones obtenidas de analogías puramente hipotéticas. Quiere partir de la base *des réalités et des démonstrations positives..., des éléments de la société actuelle.* En este sentido, niega también la necesidad de un *grand bouleversement et d'une sanglante catastrophe,* porque el sistema comunista puede ser perfectamente realizable tan pronto como la opinión pública reconozca su justicia y excelencia.

El pensamiento de Blanqui es mucho más claro aunque está lleno de incoherencias y absurdos. El gran práctico del complot y el golpe de mano, el místico de la Revolución, se nos muestra, paradójicamente, el más enfático creyente en la transformación gradual y en la inevitabilidad histórica y rechaza toda idea de improvisación de los cambios sociales. Cuando argumenta en contra de los socialistas utópicos, *fondateurs de mondes nouveaux,* que pretenden establecer una organización social concebida a priori con los despojos de la existente, Blanqui insiste en que "el organismo social no puede ser creación de una sola persona, o de unas pocas, ni de la buena voluntad o la devoción, ni siquiera del genio. Es la obra de todos, en avance cauteloso a través del tiempo y edificando sobre los cimientos creados con cada nueva experiencia. Un río se forma en la confluencia de miles de fuentes, de millones de gotas".

Para Blanqui la totalidad de la historia no es más que la preparación para el comunismo. El comunismo igualitario no debe ser considerado como el *chaos informe, le syncrétisme confus* de las edades primarias de la humanidad, sino como la última palabra de la ciencia de la sociedad, el ideal del futuro. En lugar de haber sido la edad del comunismo, la edad primera de la humanidad fue la del individualismo *par excellence,* carente de toda cooperación y planificación. La historia puede ser considerada como una superación progresiva del aislamiento del individuo mediante una constante asociación, es decir, comunismo. *Tout progrès social est une innovation communiste. Le communisme n'est que le terme final de l'association.* Y, por lo tanto, puede decirse que, desde su aparición en la tierra, la humanidad no ha dado un solo paso que no la haya acercado al comunismo.

Todas las formas de organización de la civilización capitalista altamente desarrolladas son, a la larga, instrumentos de transformación comunista: el sistema de impuestos, los monopolios del Estado, las compañías industriales, las sociedades comerciales, los seguros, e incluso instituciones como el ejército, las universidades, las prisiones y cuarteles... *communisme dans les limbes, grossier, brutal mais inévitable.* Todas las políticas de la Revolución francesa son, para Cabet, e incidentalmente para Babeuf y Buonarroti, medidas conducentes al comunismo: el *maximum,* la economía de guerra, la política de clases.

A pesar de su apariencia triunfante, el capitalismo ha empezado a descomponerse. Su aparente éxito al absorber al *bourgeois modeste,* a los artesanos independientes y pequeños comerciantes, la *triple féodalité, financière, industrielle, commerciale* forja el arma que lo matará. El instrumento de asociación, al servicio ahora del capitalismo monopolista, resultará en realidad una espada de dos filos.

Cuando llega el momento de dar un nuevo paso en el curso de la evolución social *tout se précipite à son secours, pour aider l'enfantement. Les énergies épuisées qui vont s'éteindre lui apportent ellesmêmes, sans en avoir conscience, le concours de leur dernier effort.* Los "preliminares del comunismo" han empezado ya ante nuestros ojos, pero cada organismo tiene condiciones, peculiares a su existencia, de las que no puede prescindir. En el caso del comunismo estas condiciones se refieren a *la transformation des esprits* mediante la educación y el conocimiento científico. El progreso de la ilustración es lo mismo que el progreso hacia el comunismo.

Que la civilisation ait pour couronnement inévitable la communauté, il serait difficile de nier cette évidence. L'étude du passé et du présent atteste que tout progrès est un pas fait dans cette voie, et l'examen des problèmes aujourd'hui en litige ne permet pas d'y trouver une autre solution raisonnable. Tout est en plein marche vers ce dénouement. Il ne relève que de l'instruction publique, par conséquent de notre bonne volonté. Le communisme n'est pas donc une Utopie. Il es un développement normal, et n'a aucune parenté avec les trois ou quatre systèmes, sortis tout équipés de cervelles fantaisistes... étant une résultante générale, et non point un oeuf pondu et couvé dans un coin de l'espèce humaine, par un oiseau à deux pieds, sans plumes ni ailes.

La misma confianza, inspirada en la historia, aparece también en los consejos de Laponneraye a los historiadores demócratas sobre lo que es la historiografía democrática... una historia que relata el progreso incesante hacia la igualdad con crecientes victorias de los pueblos sobre el puñado de opresores, que se valen de la astucia, las malas artes y la fuerza para domeñarlos, hasta que un día son *débordés... par le flot démocratique.*

No hay en la sociedad más improvisaciones de las que existen en la naturaleza, dice Blanqui. Hasta las revoluciones, tan repentinas en apariencia, no son más que la *délivrance d'une crysalide. Elles avaient grandi lentement sous l'enveloppe rompue.* La tarea y el sagrado deber de los revolucionarios es el de incitar a las masas a rom-

per el yugo de miseria y degradación, a arrojarse a las *fossés, pour servir des fascines et lui faire un chemin,* sin que ello les obligue a trazar un proyecto perfecto y completo para el futuro. *Abaissez les obstacles, criéez-lui une pente, mais n'ayez pas la prétention de créer le fleuve.*

Blanqui rechaza cualquier clase de dogmatismo social, pero tiene una fe enorme en la Revolución como inspiración mística. *Les révolutions! c'est l'unique soulagement de leur âme ulcérée, le seul répit à leurs douleurs morales, l'instant toujours trop court qui rélève leur front courbé dans la poussière.* No es que la revolución cambie el corazón humano de la noche a la mañana, sino que al romper las cadenas abre inmensos horizontes y libera energías enormes. Libre ya de la pesadilla, el hombre puede ver todo el paisaje y los pequeños senderos que le llevarán al nuevo orden.

A pesar de la inevitabilidad determinista del comunismo, Blanqui proclama la primacía de la política. La transformación social no podrá ser una realidad sin un cambio político fundamental: *la solution la plus énergique et la plus irrévocable de la question politique et par elle.* Así pues, la cuestión del gobierno y el poder es una cuestión de "vida o muerte". Con esto se acerca a Babeuf. El control del poder político es de importancia decisiva porque a ello sigue la transformación social.

No es solo cuestión de esperar a que estalle la revolución, ni de profetizar su próximo advenimiento para que el pueblo se acostumbre a la idea de su inminencia e inevitabilidad. No basta estar espiritual o incluso orgánicamente dispuesto a hacerse cargo del poder y llevar a cabo la transformación cuando llegue la hora; la Revolución ha de prepararse, acelerarse, mantenerse, incluso antes de que estalle. En cuanto al precepto de rebelión en nombre del pueblo y contra el gobierno que aparentemente disfruta del consentimiento tácito popular, Blanqui sostiene que la facilidad con que Carlos X fue derrocado y la rapidez con que el nuevo régimen se asentó, también con el consentimiento aparentemente tácito del pueblo, prueba que una minoría revolucionaria puede proclamarse a sí misma órgano legítimo de la voluntad nacional.

Puesto que el régimen de leyes represivas no permite a las masas expresarse y les impide dar rienda suelta a sus sentimientos como lo hace la burguesía en cafés, salones, publicaciones literarias, etc., no les queda otra cosa que las sociedades secretas, los atentados terroristas, los golpes de mano y las revoluciones sangrientas. El extremista *Moniteur Républicain* se burla de las gentes escrupulosas que condenan el asesinato político: *les sots scrupules* de *plat valets.* ¿Por qué glorifican a Bruto? ¿Qué defensa tiene un pueblo contra un ejército real de tres o cuatrocientos mil hombres? El fin justifica los medios. *La moralité du but faisait la moralité d'action.* La conspiración y su manifestación en hechos representan la revolución en marcha.

La vanguardia profesional revolucionaria cuyos mejores componentes son, para Blanqui, los intelectuales *déclassé,* no solo es necesaria para mantener el estado de guerra civil y preparar la revolución. Por su firmeza, determinación, clara visión y ausencia de miedo es importante que no pierdan la dirección de los acontecimientos. No basta que actúen como acicate y catalizador. Ya antes de 1848 y, por supuesto, especialmente después de la Revolución de Febrero, Blanqui se negó a admitir una revolución en la que los verdaderos revolucionarios actuaran como aliados y suplicantes, clientes y segundas filas de unas fuerzas que no habían salido de su propio redil. La famosa referencia del pobre Luis Blanc a los tres meses de sufrimiento que el pueblo ponía a disposición de la revolución fue condenada violentamente. El pueblo que en una revolución abdica de su iniciativa, y aguarda las decisiones y actos de los respetables políticos burgueses, ha perdido la revolución antes de empezarla. No hay mayor traición contra un movimiento revolucionario que la falta de audacia y seguridad en sí mismo. La tímida espera de una legitimación surgida de las urnas electorales es prueba de falta de nervio y fe revolucionarios.

d) Dictadura revolucionaria

La exposición más completa de la táctica a seguir inmediatamente después del éxito de la revolución comunista está contenida en la larga y minuciosa resolución redactada por la "Société Démocratique Française", comunistas franceses exiliados en Londres, en 1840, y después de una serie de deliberaciones que duraron casi un año.

La cuestión más importante es, por supuesto, la formación de un gobierno provisional. La elección de esos hombres no puede dejarse al pueblo puesto que "la mayoría del pueblo puede equivocarse en la elección de los hombres que merecen el poder". No es necesario decir que solo serán designados "los que posean las mejores intenciones hacia el pueblo, las ideas sociales más avanzadas y una voluntad firme" es decir, los revolucionarios auténticos, ya que la revolución es *l'application nécessaire d'idées nouvelles au fait d'association* y revolucionarios son aquellos que están decididos a llevar esos principios hasta el último extremo.

No puede decidirse de antemano la fecha en que el gobierno provisional cederá el puesto al definitivo. Deberá durar tanto como sea necesario para "preparar a las masas para aceptar nuestras ideas y

una aplicación de las mismas tan amplia como las circunstancias permitan".

En cuanto al número de miembros de ese gobierno, debe ser tan amplio como sea preciso para inspirar confianza y *assez probe et assez sûr de lui-même* para llevar a efecto las medidas necesarias, pero lo suficientemente reducido para poder actuar rápidamente y mantener la unidad de criterio. Los autores de la insurrección nombrarán a los directores de la nación y, ante la posibilidad de que surjan otros candidatos, se adoptarán medidas suficientes para evitar que gentes mal intencionadas tengan *l'occasion de présenter leur candidat.*

No se permitirá ninguna otra organización política excepto con permiso especial del gobierno, que se preocupará de situar en los clubs —uno en cada comuna, o sección en las comunas muy populosas— hombres que comprendan y apoyen al gobierno provisional de forma que la autoridad revolucionaria suprema pueda dirigir los clubs: *ce foyer énorme de républicanisme.* En esos clubs el pueblo expresa sus opiniones pero también recibe las comunicaciones del gobierno, por lo que sirven como escuela de reeducación política. La pertenencia a un club depende de la *carte de civisme* expedida por las autoridades. En cada club habrá un representante del gobierno que, también, representará al club ante las autoridades; transmitirá las opiniones e instrucciones del gobierno y, hasta donde las circunstancias lo permitan, explicará a los miembros la política de aquél. El club podrá valerse de festivales, representaciones teatrales y otras celebraciones para aumentar la eficacia de su labor educativa.

La resolución rechaza la idea de crear un ejército especial revolucionario, para evitar que tome sus propias decisiones y acabe siendo un Estado dentro de otro Estado. Siguiendo ideas de Blanqui, propone la distribución de armas al pueblo: *le peuple, uni et bien dirigé est, à notre avis, la véritable armée révolutionnaire.* Prevé, si fuese preciso, la declaración de *la patrie en danger.* Evidentemente, las armas se darán únicamente a gentes de probada lealtad política, que serán las únicas admitidas en las filas de la nueva guardia nacional.

¿Debe permitirse que el gobierno provisional actúe de acuerdo con su propio criterio, o debe existir alguna otra autoridad que controle sus actos? La resolución rechaza esta idea, basándose en el hecho de que las cualidades excepcionales de los miembros del gobierno constituyen por sí mismas suficiente garantía contra todo abuso de poder, y en la posibilidad de que una autoridad supervisora, en ocasiones, no comprendiera los verdaderos propósitos del gobierno. Por otra parte, la firmeza y rapidez en la acción tienen la máxima importancia y dependen en gran medida de la confianza ilimitada e implícita que inspiren a las masas las pruebas de energía e integridad del gobierno. Con todo, y dado que los hombres pueden equivocarse, el gobierno provisional rendirá cuentas ante una Asamblea Nacional, elegida regularmente y que en fecha no especificada le reemplazará en el poder.

Con el fin de asegurar que la constitución que la asamblea adopte sea la expresión auténtica de las ideas y necesidades de la época, el gobierno provisional deberá prepararla de antemano y preocuparse de que se discuta y apruebe en los clubs, que solo nombrarán como representantes a sus partidarios. De esta forma, la nueva asamblea aprobará la constitución tan pronto como se reúna, puesto que todos sus componentes la habrán apoyado previamente; con lo que se ahorrará un "tiempo precioso".

El gobierno provisional deberá ofrecer inmediatamente una prueba de su determinación de garantizar en todo lo posible el bienestar del pueblo. Deberá suspender las exportaciones de trigo y abrir tiendas de alimentación, principalmente de cereales, en todas las comunas. No es necesario decir que adoptará leyes severas contra el acaparamiento y la especulación; suprimirá los impuestos de consumo y fijará los precios. También se hará cargo inmediatamente del más estricto control de todas las empresas industriales.

La resolución, en prólogo al capítulo sobre la organización del trabajo, admite francamente las graves dudas y dificultades por las que pasaron sus autores al escribirlo, pero añade que se muestran satisfechos de haber encontrado una solución racional al problema de abolir la explotación del hombre por el hombre. Los autores rechazaron una propuesta de que el gobierno se limitase a suministrar a los sindicatos el capital e instrumentos de producción, dejándolos en libertad de tomar sus propias medidas, porque temían la formación de entidades con poder político y económico que rivalizaran entre sí. El principio supremo era la igualdad y la unidad y, por tanto, se decidió que el Estado se declarase a sí mismo *au profit de la nation, premier manufacturier, directeur suprême de toutes les industries.*

Solo existirá una autoridad dirigente. Se abrirán tiendas para almacenamiento y distribución de productos; los trabajadores se organizarán en talleres estatales, con jornada de ocho horas, en los que serán alojados y alimentados junto con sus familias, y donde recibirán instrucción; en una palabra, se beneficiarán de un *bien-être physique, intellectuel et moral.* Con el transcurso del tiempo, se conseguirá también un sistema semejante para la agricultura.

La educación será una de las principales preocupaciones del Estado. A la edad de cinco años, el niño será separado de sus padres y educado con otros niños, con el fin de que los progenitores no le inspiren sentimientos egoístas, *demi-savoir, demi-dévouement,* y le conviertan en *un composé d'éléments qui se choqueraient par leur hétéro-*

généité. No se permitirá más enseñanza religiosa que los sentimientos de fraternidad humana. Los autores de artículos, libros o folletos en los que se apruebe el *ancien régime* serán procesados por contrarrevolucionarios. También se prevé en la resolución la abolición de la herencia privada así como castigos contra los reaccionarios y los que se han beneficiado del *ancien régime*.

¿Cuál deberá ser la actitud de la nueva República frente a los gobiernos extranjeros? Puede darse por descontado que las clases dirigentes de cualquier país intentarán destruirla, mientras sus pueblos le darán la bienvenida como presagio de su propia liberación. La Francia revolucionaria no puede permanecer neutral ante los padecimientos de los pueblos de los distintos países, y por lo tanto le cabe la misión de acelerar el proceso de su liberación. No hay duda de que Francia podrá declarar la guerra inmediatamente y mantenerla durante mucho tiempo. Es igualmente cierto que si Francia no se convierte en el defensor de la causa de todos los pueblos y vacila ante una declaración de guerra a los reyes, sembrará duda, confusión y vacilación entre los pueblos, con perjuicio de la revolución cuya expansión retrasará por quién sabe cuánto tiempo. Puesto que los reyes se armarán de inmediato contra la República, no le queda a esta otra alternativa que declararles la guerra sin dilación alguna. Deberá dirigirse una proclama a todos los pueblos, diciéndoles que Francia se encarga de ayudarles en su liberación e invitándoles a levantarse contra sus gobiernos. Se animará a todos los refugiados políticos que hayan buscado asilo en Francia para que fomenten la insurrección dentro de sus países respectivos.

L'Intelligence de octubre de 1839, en un artículo sobre la crisis oriental y los tratados de paz de 1814-15, dice: *Tant que ces infâmes traités existeront, tant que l'odieuse paix qu'ils ont cimenté n'aura pas été rompue, l'humanité sera esclave. Cette paix, tous les efforts et toutes les roueries de la diplomatie tendent à la maintenir, parce que la diplomatie sait que la guerre enfanterait dans toute l'Europe une conflagration politique et sociale... Il n'y a de triomphe à espérer pour la démocratie que lorsqu'une guerre générale aura réduit en poussière l'oeuvre sacrilège du Congrès de Vienne, et fait tomber de la main des potentats le fouet ensanglanté dont ils fustigent les nations... Alors ce sera un beau tapage d'un bout de l'Europe à l'autre; tout s'ébranlera, tout s'agitera à la fois; le sol frémira sous les pas des pesants escadrons et des lourds bataillons, les armées s'entrechoquent avec fureur, les champs de bataille se joncheront de cadavres; alors le feu qui couve sous la cendre fera explosion, et le char de la liberté, trop longtemps arrêté par quelques sceptres mis en travers, les broiera sous ses roues triomphantes.*

CAPITULO 4

DEL INDIVIDUALISMO CONTRACTUAL (FICHTE) AL MARXISMO MESIANICO ANTERIOR A 1848

I. FICHTE. DEL ANARQUISMO A LA DEMOCRACIA TOTALITARIA Y AL ORGANICISMO

Todos los pensadores alemanes de la época, saludaron a la Revolución francesa como el grandioso amanecer, la hora de la plenitud. En esa elevada atmósfera de cambio y renovación, sus propios trabajos aparecían ante ellos como contrapartida especulativa de la realidad histórica conseguida por la Revolución.

a) El legislador de la Naturaleza

Para Carlos Marx, Kant fue el teórico de la Revolución francesa. Con ello quería decir que el autor de la *Crítica de la Razón Pura* había creado los cimientos filosóficos, las premisas y supuestos en que se basaron los forjadores de la Revolución. En cambio, el sistema de Fichte se había creado precisamente bajo la influencia de esa Revolución. "Mi sistema —decía Fichte de su *Wissenschaftslehre*— es el primer sistema de libertad. Del mismo modo que esa nación (Francia) arranca las cadenas exteriores del hombre, así mi sistema le libera de las trabas impuestas por las cosas mismas, de toda influencia externa y le devuelve su condición primitiva de ser independiente. En esos años en que la nación empleaba su fuerza externa en asegurar su libertad política, de la lucha conmigo mismo y con todos los prejuicios profundamente arraigados, nació mi sistema, no sin la contribución de esa nación cuyo valor me inspiró y me dio la energía necesaria para construirlo."

Baggessen, uno de los críticos de Fichte, al burlarse de la "novísima *Ichtisch und Fichtisch sansculotterie a priori*, que ha sucedido en Alemania a la *sansculotterie a posteriori* de Francia", lo mismo

que Fichte en el pasaje citado, no se refería a los primeros folletos políticos del filósofo, como por ejemplo el *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* o el *Beiträge zur Berechtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution,* ni siquiera a tratados de teoría ética y política como el *Sittenlehre* y el *Rechtslehre,* sino al estrictamente filosófico *Wissenchaftslehre.*

Para Hegel el estallido de la Revolución francesa significó que la razón, al fin, había sido coronada como artífice de la realidad en sustitución de la sinrazón, el impulso y la opresión. "Nunca desde que el sol se alza inmóvil en el cielo —dice Hegel en un pasaje muy citado— con los planetas girando a su alrededor, se ha comprendido que la existencia del hombre se centra en su cabeza, es decir, en su pensamiento, inspirado por el cual construye el mundo de la realidad. Anaxágoras fue el primero en decir que el *Noùs* gobierna al mundo, pero sólo ahora ha llegado el hombre a reconocer el principio de que el pensamiento debe gobernar la realidad espiritual. Por lo tanto, éste ha sido un glorioso amanecer intelectual y todos los seres racionales comparten el júbilo de esta época."

La Revolución había puesto de manifiesto el despertar del hombre a la importancia de su propia dignidad, y su decisión de adueñarse por sí mismo de unos derechos que los opresores aristócratas, y la religión que enseñó a menospreciar a la humanidad como inútil e incapaz de salvarse por sí misma, le habían negado durante mucho tiempo.

La Revolución copernicana de Kant vino a ser una restauración del hombre como centro del universo, nombrándolo legislador de la naturaleza. La mente no se acomoda a la naturaleza, obedeciendo sus leyes mientras, débil y anhelante, trata de arrancarle sus secretos. La realidad se acomoda a la mente humana. El hombre, actuando como juez, guía a la naturaleza-testigo y la obliga a revelar y reconstruir su propia historia. La repulsa que hace Kant del dogmatismo de los idealistas racionales como Platón, Descartes y Spinoza por un lado y de los idealistas empíricos y escépticos británicos por otro, implica una confirmación de la grandeza del hombre. La confianza dogmática en que nuestra participación intuitiva en el saber divino bastaba para permitir a nuestra razón traspasar lo aparente, sensorial y accidental hasta alcanzar lo verdadero, racional y necesario, atribuía demasiada capacidad al hombre, y simplificaba demasiado su tarea. Por otra parte, se le hacían muy pocas concesiones en las transcendentales conclusiones de Hume derivadas de Berkeley y Locke, con su resignada aceptación de que el saber humano no puede pasar de una simple acumulación de datos, con la ayuda de nuestros sentidos: las relaciones que parecen objetivamente necesarias, ciertas e inalterables no

pasan de ser regularidades y constantes construidas empíricamente, simples asociaciones de ideas a las que se ha llegado por la fuerza de la costumbre. En el primer caso, poco le quedaba al hombre por hacer fuera de aprender a observar las cosas atentamente. En el último, se le quitaba la esperanza de conseguir la certeza del conocimiento. La proposición de Kant de que el conocimiento solo se alcanza mediante el sometimiento de los datos primarios facilitados por la naturaleza al troquel de nuestras facultades, concedía a la mente humana la capacidad y misión no solo de reflejar la naturaleza sino de constituirla. Es preciso convertir la naturaleza en un universo coherente y comprensible. No había negación alguna de la capacidad del hombre en la idea de que los conceptos *a priori* con que opera nuestra mente, por ejemplo, los de espacio, tiempo, causalidad, sustancia, cantidad, calidad, etc., así como las ideas reguladoras que se estudian en la *Crítica del juicio,* como son la estructura orgánica y la finalidad de la naturaleza, no nos capacitan para profundizar en la Cosa misma. Existe más bien un incentivo para la energía creadora del hombre en la teoría de que no podremos alcanzar el conocimiento definitivo, que solo estamos capacitados para determinar las condiciones necesarias a toda experiencia, y a la ordenada construcción y repetición de esa experiencia, sin vernos ahogados por un cúmulo de incoherencias. La resistencia del aire no constituye una desventaja para el pájaro; antes bien, es una condición para su vuelo. Si todo lo que nos cabe esperar es, en definitiva, una hipótesis de trabajo, el hombre se sentirá estimulado y empujado a la comprobación y a la reducción progresiva de lo incierto en su teoría, hasta que el inescrutable residuo del *Ding an sich* se reduzca a poco más que un punto ínfimo, y la teoría se haya ramificado hasta cubrir un área creciente de la realidad y se haya hecho tan varia que pueda explicar cualquier desviación, particularidad y contingencia. El saber no es, pues, un dato, sino una tarea. El hombre no es solo un ser receptivo sino también una fuerza espontáneamente creadora.

A Fichte no le satisfacía la actitud de Kant ante el problema central en sus varios aspectos: de fondo y forma, de información externa y construcción racional, receptividad y espontaneidad, realismo e idealismo, percepción de los sentidos y facultad ordenadora de la mente. Se esforzaba apasionadamente por confirmar la total espontaneidad del hombre combatiendo todo rastro del huraño, opaco e irreductible *Ding an sich* de Kant. Toda la realidad es construcción del hombre porque la realidad solo tiene sentido en cuanto racionalidad, como nexo inteligible de relaciones lógicas y ordenadas. La racionalización completa de la naturaleza es tarea del hombre y resultado de su esfuerzo y constituye la medida y la prueba de su libertad e indepen-

dencia. "Yo seré independiente. Esta decisión se llama Fe. Por consiguiente, nuestra filosofía parte de la Fe y lo sabe. El dogmatismo, que, debidamente encauzado, hace la misma afirmación, parte también de la fe pero por lo general no lo sabe. En nuestra filosofía cada uno hace de sí mismo el punto de partida absoluto, es decir, la base de su filosofía."

El Ego se convierte aquí en el punto de apoyo de Arquímedes; en primer lugar, porque no es posible volver atrás una vez pasado. Pero, sobre todo, porque la verdadera preocupación de Fichte es el esfuerzo constructivo del Ego más que el reflejo de una realidad objetiva. "La verdad se confirma por nuestra decisión de considerarlo [el Ego] sin explicación ulterior posible, o mejor aún, como absolutamente inexplicable, es decir, una verdad, nuestra verdad única, de acuerdo con la cual deben ser juzgadas y aceptadas todas las demás verdades."

El hombre tiene que decidirse a ser el punto de partida, la causa primera. Con ello confirmará su libertad, esa libertad que Kant denominó "la facultad para iniciar la condición de ser". Libertad quiere decir decisión práctica de empezar algo espontáneamente. Le sigue la total compresión y asimilación de las cosas creadas y dominadas por el Ego, para que (como non-Ego) se conviertan en parte de mi yo, en un aumento de mi fuerza, en un resorte más fuerte para una expansión más amplia de mi Ego, en lugar de ser fuerza y obstáculo externos. Fichte distingue tres tipos de libertad: "la trascendental, igual en toda criatura racional, la capacidad de ser la primera causa independiente; la cosmológica, el estado en el que uno no depende de nada en absoluto fuera de sí mismo: no hay espíritu que la posea excepto el espíritu infinito, pero es el fin último de la cultura de todos los espíritus finitos; la política, el derecho a no reconocer más ley que la que uno se da a sí mismo".

Sería difícil conseguir una separación mayor entre el hombre y el contexto de su medio ambiente, tradición y cuantas cosas están, implícita e irreflexivamente, aceptadas y en las que la particularidad del hombre, sus ideas, sentimientos y prejuicios se desvanecen; o que —como mantienen algunos— se condensan, en determinado punto, convirtiéndose en un ser individual.

El *Wissenschaftslehre* de Fichte no es solo una teoría del conocimiento, para la cual, incidentalmente, su autor reclama un grado de certeza y exactitud comparable al de la geometría, sino que es al mismo tiempo doctrina ética y vademecum. El *Wissenschaftslehre* se preocupa sobre todo por el destino del hombre, destino que se cumple con el esfuerzo constante del hombre por liberarse del dominio de la materia irracional y obtener el gobierno absoluto de la naturaleza, hasta conseguir que la totalidad del non-Ego se convierta en algo

inteligible por la acción del Ego y sea asimilada por él como una expansión infinita de sí mismo.

En 1789, Fichte define la "independencia, nuestro objetivo último" en estos términos: "todo depende de mí y yo no dependo de nada en absoluto; en mi mundo de los sentidos *(Sinnenwelt)* las cosas ocurren como yo quiero, única y simplemente, porque así lo quiero, igual que ocurren en mi cuerpo que es el punto de partida de mi causalidad absoluta *(meiner absoluten Kausalität)*. El mundo debe convertirse para mí en lo que para mí es mi cuerpo. Esta meta, naturalmente, es inalcanzable y, por lo tanto, mi deber es acercarme a ella sin cesar, para modificar *(bearbeiten)* todo cuanto hay en el mundo sensorial y hacer que se convierta en un medio de alcanzar esa última meta. Esta aproximación en mi objetivo último".

Y la forma de conseguir esta aproximación es la comprensión de los fenómenos naturales, la creación de técnicas adecuadas, la explotación de recursos naturales, el imperio de la ley, el perfeccionamiento ético, el florecimiento de las artes y, finalmente, la armonía mesiánica suprema en la sociedad ideal, a la consumación de los siglos. He aquí una teoría de incesante actividad. La curiosidad intelectual y la penetración teórica son parte de la vida activa. El imperativo categórico abraza a las dos.

Evidentemente, la apoteosis de la libertad del hombre que hace Fichte no trata de liberarle para que disfrute ilimitadamente de sí mismo, sino de ponerle a prueba para mostrar que lejos de correr alocadamente cuando se le quite el yugo, el hombre será capaz de crear una estructura de razón objetiva.

b) El reino de los fines

"Por vocación, soy un estudioso. Experimento la sed del saber y el inquieto deseo de alcanzarlo, así como la profunda satisfacción de cada paso que doy hacia él. Hubo un tiempo en que, para mí, esa persecución del saber lo era todo, además del único honor que la humanidad podía alcanzar; por eso despreciaba a la masa que nada sabía. Pero Rousseau me enseñó mejor. Ese cegador sentido de superioridad ha desaparecido; he aprendido a respetar al ser humano y me creería menos útil que el obrero si no confiase en que esta investigación podía servir para... restablecer los derechos del hombre."

El espíritu que anima estas hermosas frases de Kant, especialmente los dos últimos renglones, es el entusiasmo por la dignidad del hombre, y su derecho a la autodeterminación. Si encierran una protesta contra los poderes estatuidos, la repulsa no se debe a motivos de queja

contra ninguna restricción concreta. Kant sale en defensa del derecho absoluto e ilimitado de todo individuo a la autodeterminación, completamente libre de toda autoridad exterior a él, tradición dogmática, categoría prescrita o presión social. La iracundia de Fichte se dirige contra la pretensión de los gobiernos paternalistas de hacer feliz al hombre a pesar de sí mismo, contra todo intento de cultivarlo en lugar de dejar esta cuestión en manos del individuo mismo.

"Ningún hombre puede ser atado, excepto por sí mismo; sólo él puede darse leyes. Si consiente que una voluntad externa le imponga una ley, renuncia a su calidad de humano y se convierte en bestia; y eso no debe ocurrir..."

La autonomía del hombre para darse leyes lleva implícita una emancipación de la inclinación instintiva, del afán de goce, de la consideración de utilidad, del sometimiento a la necesidad y, finalmente, de la irreflexiva aceptación del hábito y la costumbre. Todo esto constituye el dominio de la causalidad natural, que ata y condiciona al mundo de los fenómenos, y el hombre, como criatura de razón y moral, no puede ser un fenómeno determinado por el mecanismo general de la naturaleza, sino un *Ding an sich,* un *noumenon,* una entidad independiente, una causa primera. Su autonomía y libertad se manifiestan en una absoluta e incondicional obediencia al imperativo categórico que dirige contra sí mismo con desprecio absoluto del sentimiento, del interés, de las circunstancias e, incluso, de las consecuencias inmediatas.

El armazón de normas éticas creado por el hombre, con su propia razón autónoma, tiene que ser tal que pueda convertirse en ley para todos los seres racionales; en otras palabras, debe estar dotado de absoluta cohesión, y carecer de contradicciones e incoherencias. Citemos el famoso ejemplo: No debo hacer promesas falsas porque, al hacerlo, autorizo a todos los demás para que también lo hagan. Todos mentirían; no quedaría fe. Ningún orden moral o social sería posible. Un solo acto de debilidad desgarra el manto inconsútil del orden moral. Un solo acto negativo destruye toda unidad.

El orden moral se convierte así en una reproducción del orden natural, al que solo supera su validez objetiva. El reino de la naturaleza es un mundo de fenómenos, datos de experiencias, que nos oculta su esencia más íntima y verdadera; el ámbito de la ética es un reino de fines, de cosas tal como son en realidad *(noumena),* precisamente porque son el resultado puro de la razón, libre de toda mezcla con datos exteriores procedentes de la naturaleza. Según Höffding y otros, el mundo de Rousseau ha vencido al universo de Newton. La voluntad general del primero ha sido convertida por Kant en un *Ding an sich,* en un *noumenon.*

La decisión autónoma de querer la razón pura se ha liberado de la contingencia del azar implícito en las cosas, así como del inevitable determinismo que une entre sí los fenómenos naturales, dos aspectos de la misma realidad. El afán por el imperativo categórico demuestra la capacidad suprema del hombre para elevarse al reino de las formas puras, de las ideas, muy por encima del impulso y triste pragmatismo actual.

Las éticas de Kant y Fichte son una defensa de la libertad absoluta de aceptar la obligación incondicional. El imperativo categórico obliga totalmente pero su misma esencia está en haber sido querido libremente y sin imposición coactiva externa, sobre todo, del Estado. La ética impuesta no es moralidad.

No hay nada más característico que la división en cinco épocas que Fichte hace en su primer discurso a la nación alemana:

a) La razón actúa en la raza humana como un instinto ciego.
b) Las relaciones están dirigidas por la razón, que actúa sobre la humanidad como autoridad externa a través de sus individuos más fuertes, en los que la razón aparece como deseo de elevar a la humanidad entera a su verdadero nivel imponiendo fe ciega y obediencia incondicional.
c) La humanidad se libera, directamente, del gobierno de la razón como autoridad exterior e, indirectamente, del dominio de la razón misma como instinto: en una palabra, de la razón en cualquiera de sus formas; y se entrega a la absoluta indiferencia hacia toda verdad y al libertinaje ilimitado (la época en que vivía Fichte).
d) La humanidad se percata de la razón y comprende sus leyes con claro conocimiento científico.
e) La humanidad, con pleno conocimiento y por el libre ejercicio de su voluntad, pone en orden todas sus relaciones de acuerdo con las leyes de la razón.

c) El Contrato Social

¿Qué lugar asigna Fichte al Estado en ese plan de cosas en el que la autocreación del hombre es un polo y la estructura libremente querida de la razón objetiva el otro? A este respecto, Kant y Fichte hacen una distinción clara entre sociedad y Estado. Siendo el Estado, por definición, una institución basada en el poder coercitivo, resulta inadecuado desde el punto de vista del imperativo categórico libremente elegido.

"La vida en un Estado —dice Fichte— no pertenece a los fines absolutos del hombre... autoaniquilación... El fin de todo gobierno es hacer del gobierno algo superfluo." El verdadero fin es que todos obedezcan libremente la ley moral o, lo que es lo mismo, hacer innecesaria la coacción. Es más, podemos decir que toda coacción estatal es un obstáculo a la ética autónoma.

Constituye un error preguntar cuál es el fin del Estado. Sólo el hombre tiene fines. Y el fin del hombre es el cultivo de sí mismo para alcanzar la perfección. Ningún gobierno tiene derecho a arrogarse la tarea de cultivar al hombre, de patrocinarlo, de engañarlo sobre fines y medios y de asumir la responsabilidad de su felicidad. Todo esto lleva implícito un postulado de igualdad entre los hombres, ya que ninguno tiene derecho y poder para cultivar a los otros. El tono igualitario, por no decir osadamente plebeyo, se hace evidente en los primeros escritos de Fichte.

El Estado es el resultado de un contrato social de la más endeble contextura, relacionado únicamente con derechos y deberes a los que la ley moral no considera con fuerza incondicional de obligar, como son, por ejemplo, el dominio de bienes y servicios terrenales. Pero donde, como en este caso, el imperativo categórico concede albedrío al hombre, le prohíbe al mismo tiempo la obediencia a todos menos a sí mismo.

El contractualismo radical y atomístico de Fichte le acerca peligrosamente al anarquismo que predicaba su contemporáneo Godwin. El filósofo alemán rechaza enérgicamente la idea de que el contrato social sea irrevocable. Ningún contrato, público o privado, es irrevocable. Según Godwin, nadie puede ni debe obligarse para siempre a cumplir las estipulaciones de un contrato, porque sería lo mismo que renunciar a la propia libertad y personalidad. El hombre crece, evoluciona, avanza y cambia. Su vida exige respuesta libre y espontánea a las cosas que también cambian. "El hombre —dice Fichte— tiene el derecho inalienable de abrogar todo contrato, incluso unilateralmente, cuando quiera; la inmutabilidad y eterna validez de un contrato, de cualquier contrato, es el más duro golpe contra el derecho de la humanidad a ser ella misma *(das Recht der Menschheit an sich)*."

El derecho del individuo a romper el contrato con un Estado que ya no cuenta con su aquiescencia debe, por lo tanto, reconocerse. Debe tener la posibilidad de marcharse llevándose consigo cuanto pueda. Cualquier grupo de hombres tiene derecho a separarse y establecer un nuevo tratado social en otro lugar puesto que, conforme insistentemente asegura Fichte, el contrato original fue también concluido con la directa e individual sanción de cada uno. ¿No lleva implícito todo esto una perspectiva de disolución continua del Estado? A Fichte

le preocupa poco la unidad e indivisibilidad de ese Estado. Para él no tiene más sentido que el de asociación voluntaria de las que puede haber muchas otras, basadas en sus propios contratos. Por ejemplo, los judíos, cuyo contrato es una conspiración contra sus vecinos gentiles.

Lo cierto es que no solo resulta endeble la contextura del Estado de Fichte, la sociedad misma solo está concebida en términos de seres independientes que aceptan obligaciones morales mutuas, con ausencia total de una historia que las condicione, o de esquemas sociales colectivos que determinen de alguna forma su lugar o actividad. Todo ser es independiente y, al mismo tiempo, su propio mundo, el campesino, el artesano, el tendero; todos mantienen relaciones en un único y mismo plano de naturaleza objetiva y estrictamente imparcial, en el que se disfruta de una austera rectitud y reciprocidad exacta, incondicionalmente aceptadas, y de las que están excluidos el afecto y el sacrificio que excedan de lo justamente debido. Al mismo tiempo, el cumplimiento del deber incondicional contra las reacciones egoístas y las tentaciones de la carne y del espíritu, premia al hombre cumplidor con el respeto y la apreciación de sí mismo.

Sin embargo, Heine encontró comparable la misión del destructor de ideas, Kant, con la del ejecutor de hombres, Robespierre. Moisés Hess llamó a Fichte el Babeuf alemán. No es muy difícil pasar del individualismo extremado a la coacción terrorista, como demuestra el caso mismo de Robespierre.

Si el imperativo categórico, por igual incondicional y obligatorio, debe ser reconocido por todos, el alcance de la máquina coercitiva denominada Estado puede reducirse al mínimo, y casi desaparecer. Más aún, si el fin del hombre es su propio perfeccionamiento, podemos prescindir de todos los acuerdos colectivos encaminados a esa mejora.

El casi aniquilamiento del Estado y el imperio total del individualismo solo pueden convertirse en realidad si se consigue que todos actúen armónicamente, sin coacción, unánimemente, con la mera apelación a la conciencia y la razón. Ahora bien, si se mantiene con apasionamiento la convicción de que el pensamiento acertado y la acción virtuosa son la vocación y el destino del hombre y que solo la estupidez, el error y el egoísmo le impiden alcanzarlo, se verá obligado, aun sin darse cuenta, a trazar una línea divisoria entre hombres auténticos a un lado y, por así decirlo, casi-hombres o criaturas pervertidas al otro; podrá dejarse a los primeros vivir en plena anarquía, mientras será preciso evitar que los segundos se comporten alocadamente y educarlos.

Si libertad implica voluntad de Razón, y la Razón es en definitiva

una sola, perfección quiere decir eliminación de la sinrazón, que divide a los hombres y, como es lógico, la consecución de la unanimidad.

"La perfección tiene una sola característica, la de que siempre y en todas partes es idéntica a sí misma. Si todos los hombres pudiesen ser perfectos, si todos pudiesen alcanzar su meta definitiva y suprema, todos serían absolutamente idénticos; serían uno, un sujeto. La meta definitiva, la de la sociedad, por lo tanto, es la fusión de todos, la unanimidad de todos sus posibles componentes... la unanimidad de todos en su convicción práctica... En lo puramente racional están todos de acuerdo."

El mundo de los sentidos es un mundo de diversidad, el de la razón es uno.

Siguiendo esta línea, Fichte llega poco a poco a la distinción entre el *Notstaat* y el *Vernunftstaat*, el Estado de necesidad y el de la razón, el como es y el como debería ser.

d) El "Handelsstaat" cerrado totalitario

En la Europa moderna, descubre repentinamente Fichte, no ha habido durante mucho tiempo auténticos Estados. El concepto dominante ha sido que la tarea del Estado era sancionar con la ley la propiedad del ciudadano. "La misión más profunda *(tieferliegende)* del Estado, la de colocar a cada uno en el puesto que le corresponde" para que alcance la auténtica libertad y pueda ser criatura racional independiente, ha sido ignorada. Y lo ha sido porque el Estado, después de haber acabado con la anarquía política, no acertó a proseguir su acción reguladora dentro del campo de lo económico y se detuvo ante la *Anarchie des Handels.*

Ahora bien, la esencia de todo Estado es la de representar y dar cuerpo a un esquema perfectamente definido de leyes y reglamentos con poder de obligar incondicionalmente a todos los ciudadanos y excluir toda infracción por las leyes de otros Estados extranjeros. La consecuencia lógica debería ser una economía autárquica, el *Handelsstaat* cerrado, una economía susceptible de vigilancia y regulación totales por el Estado. El *laissez faire* y, sobre todo, el comercio internacional libre lo impiden, porque introducen y mezclan entre sí elementos heterogéneos: cualquier ciudadano que comercie con un país extranjero es, de hecho, ciudadano de dos países (lo que constituye un concepto claramente fisiocrático).

Como si discutiese directamente con Adam Smith, Fichte exclama que estas formas "son remanente y resultado de una constitución que ha dejado de operar hace mucho tiempo. En nuestro mundo, son elementos inapropiados que pertenecen al pasado. Esos sistemas que exigen libertad de comercio, esas reclamaciones del derecho a comprar en todo el mundo conocido y a vender donde uno quiera, han llegado a nosotros con las formas de pensar de nuestros antepasados, a las que estaban adaptados; los hemos aceptado sin examen, nos hemos acostumbrado a ellos y ahora no es nada fácil reemplazarlos".

El total aislamiento político y económico del Estado soberano corresponde a su deber de proveer a todos. Ambos implican socialismo estatal.

La concepción de esta tesis impresiona bastante por su enfático individualismo. El individuo tiene el derecho original, natural e inalienable, de utilizar el mundo entero para su propia realización mediante su propia actividad. Solo un contrato concluido libremente puede limitar esta libertad e impedir al hombre interponerse en el camino de los demás hacia su propia realización. Este es el núcleo del contrato social, que carecería de sentido si no proporcionara al individuo los medios para esa realización: la propiedad, la seguridad, los instrumentos de producción, la oportunidad de trabajar.

"El hombre sin propiedad (dentro de un Estado) no está sujeto a contrato alguno, no ha recibido nada que pueda llamar suyo y, por lo tanto, no está obligado a renunciar a nada (de su derecho a todo)... Solo la fuerza *(Gewalt)* limita su derecho legal *(Rechtsanspruch)* a hacer *(allenthalben alles zu tun)* todo cuanto quiera, a sentirse salvaje (sin ley) dentro de la sociedad."

La opinión de Fichte sobre la propiedad tiene un tinte marcadamente moderno comparada con la de Kant, que conserva todavía el concepto feudal de propiedad como un objeto como la tierra, destinado a tener dueño. Para Fichte, la propiedad es un instrumento de acción, el derecho y la oportunidad de realizar una tarea, una prolongación de la propia personalidad; de hecho, la condición esencial de la libertad, es decir, la realización de uno mismo. Según esto, no basta la no invasión activa de la propiedad ajena; abstenerse de prestar un servicio del que se es capaz para contribuir al esfuerzo económico de otros, es una sinrazón.

Exigir seguridad es el derecho sagrado de todo individuo y concederla la obligación ineludible del Estado. Limitarse a decir que las cosas se arreglarán por sí solas, que todos, con un poco de suerte, encontrarán trabajo y pan, es indigno de una sociedad bien organizada. Dejar a los hombres a su suerte es no darles nada y, si están privados de derechos, no tienen obligación de reconocer ley alguna. Están sin ley porque carecen de garantías: "medio salvaje dentro de la sociedad". En ese estado de inseguridad, naturalmente, se ofenden unos a otros, y se roban mutuamente. En la buena sociedad no se le

llama robo, sino ganancia. Los robados de hoy se convertirán en los ladrones de mañana.

El derecho a la propiedad en el *Handelsstaat* cerrado es el derecho a dedicarse a una actividad determinada excluyendo a otros, y ello lleva implícito el derecho del Estado a asignar ocupaciones a los ciudadanos, lo que, naturalmente, exige una planificación detallada. Fichte reconoce tres o, mejor dicho, cuatro grupos profesionales dentro del Estado: los cultivadores de la tierra (ésta, en teoría, pertenece a todos y a ninguno en particular); los artesanos, que trabajan con materias primas; los mercaderes, que distribuyen los productos de los artesanos y, finalmente, los funcionarios públicos. En esta clasificación no aparece idea alguna de revolución, capitalismo o proletariado industriales.

El régimen agrícola previsto por Fichte no difiere gran cosa del poblado comunal de la Edad Media o del *mir* ruso, con su planificación conjunta y su trabajo en común, con sus pastos y bosques comunales. Los artesanos trabajan por sí mismos y los mercaderes son, de hecho, funcionarios del Estado que actúan independientemente pero bajo la estricta supervisión del gobierno. Como en el caso de Babeuf, estamos frente a un colectivismo no tanto de producción como de distribución. Con el fin de dirigir el trabajo hacia donde más se precise, el Estado debe tener poder para fijar el número de hombres dedicados a cada actividad.

Las compensaciones se asignan según una igualdad proporcional y aunque Fichte establece como postulado incondicional un salario mínimo necesario para mantenerse adecuadamente (siendo el salario igual al producto del trabajo realizado) no descarta las diferencias de remuneración, de acuerdo con el servicio prestado, la contribución aportada y la naturaleza del trabajo. Los intelectuales tienen necesidades distintas de las del campesino. "En este Estado todos son servidores del total y todos reciben una parte equitativa de la riqueza común. Nadie podrá enriquecerse independientemente, pero tampoco, podrá nadie emprobecer" porque la norma es "participación igual en lo que la naturaleza y la casualidad han distribuido con desigualdad". El *Vernunftstaat* es una sociedad sin clases que contrasta con el *Notstaat*, igual a su vez que el *Klassenstaat*. De nuevo nos vemos frente a una notable analogía con la interpretación babuvista del propósito del contrato social. "Nadie puede empobrecer ni sufrir escaseces, ni sus hijos o nietos, mientras trabaje lo que la costumbre local espere de él. Nadie será objeto de abuso ni nadie querrá abusar de otros y si alguno, por puro afán de fraude, intentase hacer daño, no encontraría nadie a quien dañar."

Es muy probable que en los primeros tiempos del *Handelsstaat* cerrado haya gentes que quieran emigrar porque "consideren el nuevo orden, que es el único verdadero, pesado, opresivo y pedante". Que se vayan, "el Estado nada tiene que perder con su marcha". Más adelante, los viajes por el extranjero solo se permitirán cuando sean verdaderamente necesarios y siempre por cuenta del Estado, ya que no se mantendrán relaciones con otros países y, por lo tanto, los particulares no dispondrán de moneda extranjera. Los ciudadanos serán muy felices; el Estado establecerá muy pocos impuestos porque no tendrá grandes gastos. Posiblemente habrá de realizar más tareas que los gobiernos actuales, por ejemplo, supervisar y mantener el equilibrio entre los distintos factores económicos, pero no es probable que necesite más funcionarios de los que hagan falta en otros lugares. "La simplicidad de la administración de un Estado... depende del grado de... vigilancia que necesite el conjunto y de la planificación que precise la marcha del trabajo." El Estado del futuro tendrá muy pocas ocasiones de perseguir o castigar a nadie. Nadie se verá impelido a la rebeldía, nadie acuciado por la ambición porque "eliminada la carga de la miseria y el miedo a la escasez... ¿para qué querrían más riquezas? *Es ist den Untertanen wohl, und die Regierung ist die Wohltäterin gewesen.*

e) La voluntad general

¿Es el Estado creación de individuos libres o son los individuos creación del Estado?

Una vez más nos vemos frente al problema de la voluntad general de Rousseau. Solo esa voluntad general otorga legitimidad al Estado. En principio, esa voluntad general debe ser el resultado de la libre voluntad de todos pero, evidentemente, no puede ser la voluntad "arbitraria" y empírica de los reunidos en un momento y lugar determinado. Fichte, erróneamente, culpa a Rousseau y a la Revolución francesa de equiparar la voluntad empírica con la general. La ley debe ser "una idea a priori implícita en la razón" mientras que para Rousseau era "empírica, arbitraria, imaginada *(erdichtet)*" y en ello ve Fichte la causa principal del fracaso de la Revolución francesa.

Por otra parte, Fichte insiste en la igualdad absoluta, no simplemente legal, sino "igualdad de derechos", *alle ungefähr gleich angenehm leben können,* "igualdad de la ley", y en el acuerdo individual y explícito de todos al contrato social, ve la marca fundamental del *Vennunftstaat.* Por otra parte, no puede cerrar los ojos al hecho de que la multitud es estúpida, voluble y salvaje. No podrá mejorar sin un gobierno que la eduque y no podrá haber un buen gobierno si no

es el que elija un pueblo sabio. Además la historia ofrece una gran lección de cómo las cosas grandes y nobles tuvieron su origen en la violencia bruta y en la sórdida intriga: "todo cuanto existe en el mundo contemporáneo del Derecho se hizo contra todas las formas de Derecho". Ya presentimos en estas palabras la proximidad de Hegel.

Desconcertado, Fichte dice que los asuntos humanos parecen haber caído en un círculo vicioso.

Hay, debe haber, una voluntad general equilibrada con la constitución fundamental y con la forma inmutable y permanente del Estado, *durch die Natur der Sache bestimmt.* Pero todo intento de obtener esa voluntad general sumando las individuales daría como resultado una voluntad muy impura. ¿Cuál es la solución? Fichte intenta varias.

Una es la de suponer una voluntad general en su más amplia y formal naturaleza "con la que todos estarán de acuerdo": *diese bestimmte Menschenmenge soll rechtlich nebeneinander leben.* Al fin y al cabo, todos están de acuerdo sobre el *Recht und Gesetz,* y solo en eso. Todos quieren el gobierno de la ley y la justicia. En esto, pues, tenemos unanimidad, voluntad general. Una vez obtenido esto, una vez en posesión de las estadísticas adecuadas, "debe ser fácil definir el interés general en cada caso". Estas deducciones fáciles y necesarias, *jene notwendige Verfügung der Natur und des Rechtsgesetzes zu denken und auszulegen* deben quedar en manos del poder ejecutivo, o mejor dicho, en las del Estado burocrático que Fichte y Hegel, con los ojos fijos en el aparato gubernamental prusiano, reverenciaron como encarnación de un imperativo categórico puro y objetivo, en contraste con las inclinaciones variables, los intereses egoístas y heterogéneos y la burda ignorancia de la multitud.

Otra de las soluciones previstas por Fichte es la del *Zwingherr,* una especie de legislador rusoniano o un Platón que educase a la nación para querer la voluntad general y convertirse en ella con ayuda de la *medicina forte* maquiavélica. No tiene nada de extraño que Fichte le denomine "mandarín en jefe", porque debe ser hombre con la "más alta comprensión humana de su tiempo y país"; muy por delante de las ideas y opiniones de sus compatriotas. ¿Cómo podría ese hombre demostrar su superioridad? Sólo por y en la acción: *durch eine schöpferische, allen offenbare und faktische, sinnliche Gewissheit tragende Tat.* Le conoceremos cuando le veamos ¿No hay en todo esto una invitación a la demostración de que la fuerza es el derecho?

El derecho divino del *Zwingherr* es su *gemeingültiger wissenschaftlicher Verstand,* y la demostración de ese derecho divino *die Tat des wirklichen, mit Erfolg gekröten Lehrens,* acercan peligrosamente a Fichte al reconocimiento del éxito como otorgador de derecho. No reconoce oposición alguna al *Zwingherr* Mandarín porque "nadie tiene derecho externo alguno contra la razón. El supremo entendimiento (del Maestro) tiene, por lo tanto, derecho a imponer la obediencia a su sabiduría *(Erkenntnis)*" porque posee el *Schöpferrecht im Reiche des Geistes.*

Después de esto ¿qué nos queda de su sagrado principio de la autonomía de la razón humana, de la condena absoluta de la acción, sometida a una autoridad externa? La contestación es la de que "el derecho a elevarse con el pensamiento hasta la concepción de las leyes de la razón, libre de toda restricción por autoridad externa es, en efecto, el derecho humano más elevado e inalienable, es la invariable vocación de la vida terrena de la especie. Pero nadie tiene derecho a deambular alocadamente por los vacíos dominios de la opinión inestable, ya que semejante conducta se opone abiertamente al carácter específico y peculiar de la humanidad: a la Razón."

El hecho es que para Fichte, como para Godwin, la pasión, el instinto y las fuerzas irracionales carecen de vida propia. Si se oponen a la razón, no existen, no tienen sentido. Si, por el contrario, se adaptan a sus postulados, son pensamiento más intenso y más vital. Esta opinión proporciona un nuevo aspecto al problema de la coacción: "La coacción es, en sí, educación; educación para proporcionar comprensión del destino moral *(zur Einsicht der sittlichen Bestimmung)...,* que lleva, por lo tanto, a la libertad de todos y se hace poco a poco superflua. La opinión individual es una forma vacía, porque todos pueden y deben tener la misma comprensión de las cosas y no opiniones distintas y arbitrarias." Así pues la coacción solo se ejerce contra esa arbitrariedad individual, porque en el otro caso no es necesaria. Cuando todos estén debidamente educados no habrá, por supuesto, necesidad alguna de coacción.

A los que hoy "piden incesantemente libertad, libertad de comercio y ganancia, libertad contra toda supervisión policiaca, libertad contra todo orden y moral, todo lo que observa un reglamento y un procedimiento firmemente ordenado, consistentemente uniforme, se les antoja anulación de su libertad natural. Para esas gentes la idea de ordenar la vida de forma que no pueda haber engaño, especulación, ganancias imprevistas, enriquecimientos repentinos, tiene forzosamente que parecerles desagradable." No pueden aceptar el plan de Fichte de un *Polizeistaat* que vigile la moral y que se encargue de que *alle zeigen allen... an, wovon sie zu leben gedenken.*

Sin embargo, Fichte no consigue liberarse de la inquietud que le produce el dilema de libertad y razón, libertad y salvación. No le habría sido posible aceptar la opinión de Gladstone de que la mejor forma de educar al hombre para la libertad es dársela. Pero le preocu-

pa la idea de forzar al hombre a ser libre. El ancla de salvación está en la educación que, al final de los siglos, se traducirá en "el reinado del Derecho a que aspira la Razón, el reino de Dios en la tierra prometida por el cristianismo". Será una teocracia no de la fe sino de la razón, claramente comprendida y claramente deseada por todos: "una labor de comprensión humana sin ninguna autoridad superior o divina".

Esta es la idea de la libertad en Dios. Los hijos de Dios se mueven en libertad. Sería una burla decirles que no saben lo que es libertad.

Esta es la lección de la historia —Fichte se anticipó aquí de forma clara y sorprendente a Saint-Simon y Hegel—: el progreso de la humanidad puede definirse como el paso de la aceptación de la verdad basada en la palabra de la autoridad, a una autoidentificación consciente de los hombres libres con la razón. El mundo pre-socrático se apoyaba en la autoridad, divina o no, representada por los sacerdotes, los reyes o la aristocracia. Vino después la revolución originada por Sócrates, y el cristianismo dio un paso gigantesco hacia adelante con su enseñanza de la igualdad de los hombres ante Dios y la importancia de la fe interna y del amor a la Verdad Divina. Con su rebelión contra la autoridad de la Iglesia como mediadora entre Dios y el hombre, y con su exaltación de la conciencia individual, Lutero fue el gran héroe de la lucha por la identificación de Libertad y Razón. Es ahora misión de la nación alemana guiar al resto del mundo hacia una teocracia del entendimiento.

f) Racionalista y romántico

Fichte fue el romántico de los racionalistas y el racionalista de los románticos. Simboliza ciertamente, más que ninguna otra figura del período revolucionario, el encuentro entre estos dos mundos. Había algo intensamente romántico en su afán, profundamente egoísta y al mismo tiempo heroico, de rehacer el mundo partiendo del hombre mismo y en nombre de la razón. El mito prometeico del romanticismo, que a los ojos de Europa encarnaría en Byron, fue creación de Fichte.

Pero, en el fondo, no se trataba de un hombre auténticamente contemplativo, porque buscar la verdad y clasificar sus descubrimientos no fue su único afán, y quizá, ni siquiera el más importante. Su deseo más profundo era el de expresarse y realizarse a sí mismo en la acción. El joven plebeyo soñaba con alcanzar el puesto de consejero de algún joven príncipe, quizá incluso de un Primer Ministro o de algún gran

Reformador. Pero debido a las condiciones peculiares de Alemania, desmembrada en pequeños Estados despóticos en los que la osadía intelectual sustituía al quehacer político, le obligaron a volver sus ojos hacia lo espiritual para poder marcar al mundo con su sello.

Fichte concibió el sueño de hacer vibrar al mundo con su fama, descubriendo e impartiendo a la humanidad verdades transcendentales. Había de convertirse en el maestro de la humanidad, con poder suficiente para modelarla con sus manos como si fuese de arcilla y ante cuya voz cualquier nación se postraría llena de remordimientos para levantarse después purificada y fortalecida con inquebrantable decisión.

Se ha dicho acertadamente que, a pesar de su moralismo feroz, dominante e implacable, Fichte carecía de la inquebrantable, maravillosa e impersonal convicción ética de Kant. He aquí por qué Fichte, hasta en sus vuelos prometeicos más elevados se nos aparece tan pequeño junto a la incomparable serenidad del filósofo de Koenigsberg, incluso del Kant que levantaba sus brazos desesperado al cielo ante los insolubles misterios y dificultades que se hallan en los confines de nuestra comprensión. Cuando comparamos a Fichte, predicando vehementemente la aniquilación de nuestro Ego, con Kant poniendo por así decir el sello de sus logros, marcando la más grande revolución del pensamiento humano, se nos antoja el primero una suma de orgullo y egotismo mientras el segundo, sin saber por qué, no nos crea impresión alguna de insolencia o presunción sino casi la de la sencilla solemnidad del hecho real.

Había en Fichte mucho de un San Agustín y nos recuerda también a Lutero. Tenía de este último la mezcla de elevado idealismo y tosca violencia. Heroico, sí, pero con cuánta frecuencia dejaba traslucir astucia vil y sucia mezquindad. Le faltaba gracia, y sobre todo la salvadora gracia del humor. Sabía ser sarcástico, pero nunca ingenioso. Era capaz de una aguda ironía pero no sabía reírse de sí mismo; jamás hubo hombre que se tomara más en serio. No tenía nada de espontáneo y carecía de sencillez. En sus páginas pululan esos Nombres que exigen mayúsculas y su estilo alterna entre la irreparable monotonía de la abstracción intelectual escolástica y el encantamiento rapsódico, flamígero y ditirámbico.

El profeta de la dignidad absoluta de la personalidad humana era el más tirano e intolerable de los hombres. Todo hombre y su personalidad son sagrados, pero desde luego, nadie tiene derecho a ser estúpido o perverso. Avasallador y dominante, Fichte carecía, por supuesto, de modestia. De su modo de ser nos da una idea una descripción suya como profesor conferenciante en Koenigsberg: lo estridente de sus pasos al entrar en el aula; su mirada llameante recorriendo

durante largo rato la sala, apenas iluminada por unas cuantas bujías, como si quisiera hipnotizar a su auditorio; sus primeras fases enunciando el aforismo inapelable de que toda filosofía ha sido un gran error hasta su llegada; el consiguiente pandemónium de violentas protestas, ruido de pies, toses y silbidos, sin que él cejase en su silenciosa, hipnótica y despreciativa mirada; la imposición a su auditorio de una conferencia sobre asnos, caballos y otros animales similares que rebuznan, relinchan o emiten ruidos análogos en lugar de exponer sus pensamientos con claridad; y al fin, el auditorio acobardado y en silencio.

En cierto modo, el viejo y sensato Reinhold tenía razón al resumir el *Wissenschaftslehre*, y su teoría del aniquilamiento del Ego individual por el universal, como nacidos del pecado del orgullo.

Fichte tenía un apetito insaciable de sistemas apriorísticos y de cohesión dialéctica irrebatible. Odiaba la intrusión de todo empirismo. Sin embargo, el romántico que había en él más vivía situaciones y experiencias que realizaba una fría y desapasionada disección de los problemas. La intensidad de una vivencia consigue a veces aparecer como consistencia lógica. Es, pues, muy probable que la necesidad de absorberse totalmente en un tema, de vivir cada circunstancia hasta sus últimas consecuencias hayan sido, más aun que la penetración analítica, la fuerza oculta tras la tendencia de Fichte a deducir de sus premisas las conclusiones más implacables, así como tras sus asombrosos saltos de una postura a la contraria. Si miramos cualquier cosa intensamente y durante mucho tiempo acaba por parecernos su contrario. Así, Fichte, que había llegado a las conclusiones más extremas partiendo de premisas individualistas arriba a un cerrado y totalitario *Handelsstaat.*

En el alma de Fichte luchaban dos tendencias contradictorias profundamente arraigadas. Tan poderosa y absorbente como su afán de expresión, de confirmación del individuo, era su deseo de entrega. Precisamente en la combinación y pugna de estas dos tendencias yace la grandeza, el incomparable idealismo del hombre. Sí, dar forma al mundo partiendo de uno mismo, pero igualmente profunda era en Fichte el impulso y la búsqueda metafísica del Uno y su intuición, a veces sublime, de la unicidad del Ser universal. Es entonces cuando consigue conmover profundamente, es entonces cuando parece alcanzar, después de gran esfuerzo y tensión, ese grado de autoentrega que concede, si no una paz por encima del entendimiento, al menos exaltación y bienaventuranza momentánea.

"La completa aniquilación del individuo y su inmersión en la forma absoluta y pura de la razón o en Dios es, sin lugar a dudas, el último objetivo de la razón finita." Porque "solo existe una virtud: olvidarse de uno mismo como persona; y solo un vicio: pensar en uno mismo".

Fichte es el ejemplo del giro sorprendente que experimentó el pensamiento alemán al pasar del racionalismo atomístico al organicismo romántico y a la intensa conciencia de la existencia de entes colectivos. Ya no era la coherencia y simetría de unos esquemas estructurados mecánicamente, sino la vida misma, con elementos que se entrelazan y combinan, en constante movimiento, lo que servía de punto principal de referencia. En los entes vivos, que no pueden desarmarse, todo es parte de todo, y todo pertenece a algo más vasto y más lleno de sentido.

La única forma de solucionar la contradicción entre el instinto egoísta y el sentido de una inmensa unidad impersonal, está en la entrega del individuo a una Causa por la que vive y muere y en la que se integra: el pueblo, el socialismo, la Revolución. Fichte fue el héroe de Carlyle y el prototipo de una larga serie de profetas y mesías del siglo XIX.

g) El Uno y los Muchos

"Toda filosofía, todo pensamiento y conocimiento humanos, toda investigación... no puede tener otro propósito que el de responder... a la suprema pregunta; ¿cuál es el destino del hombre... y por qué medios puede cumplirlo mejor?" Y luego: "la esencia de la filosofía... es volver toda diversidad... a la unidad absoluta...; es la presentación de lo Absoluto".

El Ego, el punto de apoyo que buscaba Arquímides, el principio absoluto, el arquitecto del universo, el Ego individual, desaparece ante el Ego universal, ante el espíritu de la humanidad en su incesante lucha. El Ego individual es un fenómeno empírico, accidental y, por lo tanto, la misión y meta del individuo empírico es deshacerse de su individualidad, anularse como entidad independiente y fundirse con el propósito del Ego universal.

"El Ego como idea es el ser racional (Razón) mientras exprese... en su totalidad la Razón universal... en la medida en que haya dejado de ser un individuo... la criatura racional ha comprendido totalmente la Razón exterior a ella, en el mundo."

Mediante la anulación de su individualidad, el hombre se convierte en la representación pura de la ley moral en el mundo de los sentidos; se ha hecho "Ego auténtico y puro por libre elección y propia determinación".

"Sus espíritus luchan, y se esfuerzan para unirse, para formar un

solo espíritu con muchos cuerpos. Todos son una sola razón, una sola voluntad; se han convertido en colaboradores del gran esquema, único válido, de la humanidad."

Fichte se indigna ante la acusación de egoísmo que se le ha dirigido, cuando la esencia de todo su sistema es ignorar la individualidad desde el punto de vista teórico y negarla en el práctico. Pero esta autoaniquilación tiene que ser producto de la voluntad individual "porque esta es la ley del mundo del espíritu: todo cuanto ha llegado a tener conciencia de su propia existencia debe sacrificarse al Ser para integrarse en lo infinito *(ins Unendliche fortzusteigernde Sein)*".

En el *Rechtslehre* Fichte hizo el descubrimiento vital del TÚ. El yo y el tú se influyen mutuamente, se exhortan para alcanzar la perfección, para hacer realidad el Ego puro. Ya no es cuestión de dominarse para no entorpecer la acción de otro en su autoperfeccionamiento. Nos educamos mutuamente, sentimos por el otro y compartimos con él las mismas experiencias. "No hay ningún individuo donde no haya por lo menos dos." No nos limitamos a coexistir y coordinar nuestros esfuerzos sino que nos servimos mutuamente. *Nicht wir selbst sind unser Endzweck, sondern Alle sind er... Alle haben die gleichen überzengungen.* No es que el individuo sea un medio para su vecino sino que todos somos medios que se ayudan mutuamente para entronizar a la Razón, al Ego universal. La consecuencia es que "todos deben vivir en sociedad... el destino del hombre es vivir en sociedad... no es un hombre completo sino una contradicción de sí mismo cuando vive aislado".

Hasta ahora la ley moral era aplicable solo a los individuos y las relaciones entre ellos, pero ahora incluye también la vida en sociedad, porque ésta se ve como parte integrante de la naturaleza íntima del hombre, la esencia de su vocación.

h) Organización y organismo

Al llegar a este punto Fichte parece trasponer los confines del individualismo atomístico del siglo XVIII. El impresionable Fichte se deja fascinar por el espectáculo de una sociedad compleja y ramificada, que avanza poderosa a través de la maravillosa combinación y fusión de infinitos y variadísimos esfuerzos: "Existe una auténtica solidaridad entre los hombres, una acción recíproca de unos sobre otros que convierte a la sociedad en un todo orgánico, en una unidad, en una comunidad... Este perfeccionamiento nuestro por la acción de los demás, unido indisolublemente a la mejora de los otros por acción nuestra... constituyen el destino humano y social... Conozco pocas

ideas más sublimes que esta de la acción universal de la humanidad sobre sí misma, que esa vida y ese incesante esfuerzo, que esa ardiente lucha por dar y tomar."

El avance de la sociedad hacia la perfección puede igualarse con sus progresos en el grado de integración e interconexión de sus partes. Ninguno de sus elementos se basta a sí mismo ni es independiente por y para sí; cada uno sirve de impulso de otro; siente la necesidad de unir su ser y acción con el ser y la acción de otra parte de la naturaleza. El impulso organizador predomina en toda ella. En este punto Fichte se plantea una cuestión transcendental: el instinto organizador es la fuerza motriz del Ego universal y éste asume el carácter de producto organizado y predeterminado de la naturaleza. Pero, en este caso ¿qué ocurre con la espontaneidad humana auto-creadora? porque si el esquema universal está ya trazado, el lugar de cada parte y el papel de cada agente están también predeterminados. La respuesta de Fichte es hegeliana: "el impulso común *(Triebfeder)*" del "engranaje *(allgemeines Eingreifen)* de innumerables ruedas" es la libertad. En otras palabras, libertad es la realización de uno mismo y su fruto es la "hermosa armonía" resultante de la suave interacción de todas las piezas. "Es decir, armonía y reciprocidad por todas partes, no simple mecanismo."

Siendo esto así, el Estado se convierte en un *Allheit, Gemeinschaft,* en un "producto organizado de la naturaleza", *ein einziges organisiertes und organisierendes Ganzes der Vernunft.* Ya no es una organización arbitraria, una máquina montada por hombres; ha dejado de ser un *compositum* para convertirse en un *totum, ein unzertrennliches organisches Ganzes.*

Es ya "cuestión de conciencia someterse incondicionalmente a las leyes del Estado". Al llegar a esta conclusión, Fichte no tiene otra alternativa que negar la idea de los derechos naturales. Carece de sentido hablar de derechos fuera del armazón de relaciones concretas y positivamente definidas. *Ausser dem staate ist Kein Recht. Niemond hat Recht, denn ein Staatsbürger.* El derecho natural no implica otra cosa que el derecho de pasearse libremente por la tierra de Dios, respirar el aire puro y participar en contratos legales, pero estos son posibles únicamente dentro de las leyes de la comunidad. Así pues, la vida en un Estado es "el único estado natural del hombre".

En esta coyuntura "libertad verdadera" es aquella que se deriva de haber pasado por el más elevado *Gesetzmässigkeit,* y no una exigencia apriorística que el individuo, naturalmente libre, hace al Estado. No es él el arquitecto del Estado porque la personalidad humana solo se convierte en realidad" en la situación asignada al hombre por la entidad. Al recibir su parte consigue el todo. Porque la entidad se

integra y se mantiene a sí misma manteniendo a cada pieza en su puesto." De esta forma, la libertad deja de ser una aspiración para convertirse en corolario de una experiencia colectiva, la misión asignada al individuo en el plan general de acuerdo con el principio de la división del trabajo. El todo precede a las partes.

Para que el Estado —una entidad en sí mismo— sea en sí mismo un fin, ¿qué ocurrirá al individuo cuyos derechos, libertad, felicidad y voluntad son el fin supremo y la base del contrato social? Fichte se hace la pregunta angustiado, en su lucha denodada por combinar los dos objetivos.

"Conscientemente, el Estado... sólo se fomenta a sí mismo; sin embargo, inconscientemente [fomenta] el objetivo primordial de la especia humana, siendo el fin del Estado mantenerse a sí mismo, y el de la naturaleza colocar a la especie humana en las condiciones externas apropiadas para que pueda darse forma libremente a imagen y semejanza de la Razón. Los dos objetivos coinciden."

Todo esto es más bien un ruego que una prueba. Es, además, una solución hegeliana: la comprensión total y asimilación afirmativa de la razón universal incorporada al proceso histórico, y sobre todo en el Estado, es libertad.

i) De la ciudadanía del mundo al nacionalismo

Merece la pena considerar la evolución experimentada por Fichte desde ser el más furibundo e individualista ciudadano del mundo hasta convertirse en el profeta del nacionalismo alemán.

La patria del hombre ilustrado, decía hacia mil setecientos noventa y tantos, no es un determinado terreno acotado por fronteras o limitado por montañas o ríos y en el que por casualidad nació, sino el país que en ese momento, esté a la vanguardia del progreso. Y "ninguna persona razonable puede poner en duda el hecho de que los principios que constituyen la ideología de la República Francesa y de las Repúblicas que imitan su modelo, son los únicos que mantienen en alto la dignidad humana". La faz del ilustrado gira hacia la luz del sol: Francia.

¿Qué le importa al campesino de Lotaringia o al viticultor del Rin que sus pueblos aparezcan o no en el mapa como parte del Reich Alemán? ¿Qué podría arrastrarles a una guerra para mantenerlos dentro de éste?

Fichte estaba convencido de que su sistema pertenecía a la nación francesa, puesto que se había inspirado en sus ideales, y no tuvo escrúpulos de conciencia para solicitar una pensión de Francia y una

cátedra en la Universidad de Estrasburgo desde la que formar a la juventud de habla alemana en los ideales de la Revolución francesa: "que la República me utilice también a mí y a mi influencia y que por ello tenga que salir de Alemania, país que, después de todo, debo considerar extranjero para mí..." Fichte escribe con placer sobre las derrotas de las tropas austro-alemanas ante los franceses, y hace notar con satisfacción especial la indiferencia de la población alemana ante las dificultades de los ejércitos contrarrevolucionarios.

Es interesante observar cómo el metafísico llega a una glorificación de la fuerza cuando ve en peligro a la Francia revolucionaria. Ya no es cuestión de principios sino de fuerza, y escribe, después del asesinato de Rasstadt: "Con esto me entrego, en cuanto soy y puedo, en manos de la República; y no para conseguir algo de ella, sino para serle útil si me es posible. ¿Qué es lo que yo puedo hacer? La sabiduría no es lo que necesita con más urgencia; esto tendrá que esperar mejores días. Lo que necesita es venganza aterradora y una superioridad que haga temblar al enemigo... Estamos en una guerra de principios. Solo la más terrible superioridad puede asegurar la paz y la existencia de la República." ¡Principio aquí quiere decir fuerza!

Para Fichte, su propio destino personal y el de todos los valores que le son queridos están estrechamente unidos a la victoria o derrota de Francia: "no hay duda de que, a partir de ahora, solo la República Francesa puede ser la patria del justo *(rechtschaffenen)*. A ella deberá dedicar todas sus energías porque no solo están ligadas a su victoria las mejores esperanzas de la humanidad sino su existencia misma. De lo contrario, dentro de pocos años no habrá en Alemania persona alguna de la que se sepa que ha concebido un solo pensamiento libre en su vida, que pueda encontrar la paz".

El colapso de Prusia de 1806 a 1807 y la desmoralización de Alemania frente al invasor extranjero descubrieron a Fichte que el individualismo cosmopolita había degenerado, en Alemania, en un nihilismo egoísta y una total ausencia de responsabilidad social. La multitud que construye la voluntad colectiva sucumbía con demasiada facilidad ante la voluntad arbitraria de un solo hombre. El remedio que Fichte predicó, con más entusiasmo que el acostumbrado en él, fue el de un esfuerzo total para reeducar al pueblo alemán, empezando por la juventud, en instituciones espartanas de estudio y formación del carácter, hasta conseguir el más elevado grado de rectitud moral, entrega desinteresada y cultivo intelectual.

El concepto de nación que Fichte expuso en sus discursos a la nación alemana, después de la catástrofe de Jena, contiene elementos tan heterogéneos como el racionalismo y el romanticismo. Romántica es la idea de la nación alemana como única nación creadora de Eu-

ropa, por haber sabido conservar su idioma primitivo mientras otros países asimilaban el latín, y con él, una personalidad y formas de pensamiento extranjeros. Las ideas y experiencias alemanas son originales e hijas del propio esfuerzo; las demás naciones se deslizan por la superficie, se dedican a variaciones sobre temas extraños o se deleitan con la miel ajena. La entidad colectiva de la nación alemana es el dato primario; el individuo es un derivado.

Pero, al mismo tiempo, la misión que Fichte asignaba a su país no era el de cultivar las tradiciones y costumbres germanas, sino la de cumplir, como maestra de naciones, el imperativo categórico y universal de la ley moral; una misión muy superior a la lucha desaforada por colonias y mercados en la que las demás naciones, faltas aún de madurez, desperdician la esencia de su ser.

II. MARX. DE LA DEMOCRACIA TOTALITARIA AL COMUNISMO MESIANICO

a) Dilemas hegelianos

Hegel intenta responder a las mismas preguntas que Fichte se hizo a sí mismo, sin más diferencia que la de empezar donde aquél terminó.

La diversidad de individuos que aspiran a la libertad y la unicidad del Ser; libertad y necesidad; el individuo y lo universal; espontaneidad humana y cohesión social; libertad e igualdad, estos son los misterios que nunca dejaron de perseguir a Hegel.

El punto de partida de Fichte fue el individuo emancipado en busca de una estructura universal, estructura que acabará convirtiéndose en legislador para el individuo. Hegel parte de la totalidad del Ser que va desenvolviéndose a través de los tiempos. Para él la libertad humana se realiza dentro del esquema universal, en el cumplimiento de un destino. Ello constituye una importante desviación del concepto tradicional derivado tanto de la doctrina del pecado original como de la distinción platónica entre un mundo superior de formas puramente ideales, y otro inferior de pensamientos imperfectos, torpes imitaciones y mezclas caóticas. Rechaza la idea de la historia como relato de la desviación de cierto plan ideal y niega la inevitabilidad del eterno conflicto entre teoría y práctica, espíritu y materia, razón y naturaleza, Iglesia y Estado, cielo y tierra, bien común e interés privado. Lo ideal y lo racional, lo universal y lo objetivo se materializan en el fenómeno concreto y en la concatenación particular. La Razón

se desarrollará en su totalidad al final de la historia, en la materialización de todas las posibilidades. La negación del dualismo tradicional se debió a dos impulsos. Uno fue el deseo de confirmar la dignidad del hombre. Puesto que este había dejado de ser una criatura caída, incapaz de salvarse a sí misma, supeditada a la gracia, el drama de la historia humana tenía su propia justificación y racionalidad. El otro, estrechamente unido al primero, fue la conciencia de un cambio transcendental en los asuntos humanos, cambio que obligaba a una revisión de valores y creencias.

El problema entrañaba grandes dificultades. La idea de la historia como autorrealización del Espíritu, uno en todas sus articulaciones y diferenciaciones, suponía lo mismo que el último sistema de Fichte, es decir, que el todo, el plan universal, importaba más que las partes, que solo tenían lugar y sentido dentro del contexto total.

El esfuerzo de Hegel por confirmar lo universal en lo concretamente particular habría de convertir la Historia hegeliana en una concatenación de significados, en una estructura de relaciones ideales tras el flujo de los acontecimientos y la multiplicidad de actividades humanas. En último extremo, lo particular es cierto en cuanto es parte de una sustancialidad universal y objetiva. Lo contingente y lo accidental carecían, por así decirlo, de realidad.

Aquí, Hegel parece negar sus primitivos conceptos. Se había propuesto justificar al hombre y a la historia tal como son, realidades vivas y concretas. Pero en lugar de eso, convirtió a la Historia en un sujeto cuyas relaciones con las realidades concretas eran iguales a las de lo sustancial con lo accidental. Dejó de preocuparse de las criaturas vivas, trabajadoras y dolientes para ocuparse del hombre sólo en cuanto pudiera servir como símbolo de ideas y se presentase como encarnación de aspiraciones.

El viejo dualismo parecía haber sido restaurado. Volvíamos a tener significado ideal y simple apariencia, cielo y tierra. La vida no llevaba en sí misma su propia significación, sino que la recibía de su adaptación a un plan o esquema externo y superior.

El hombre, el verdadero hombre, necesitaba ser salvado una vez más. Tanto más cuanto que Hegel cerró su obra con la transcendental negación de la otra premisa vital. Su comienzo era concomitante con la Revolución Mesiánica en perspectiva y terminó proclamando que ya se había alcanzado la plenitud del tiempo.

Hegel consideró al principio que la Realidad estaba siempre haciéndose, cumpliéndose mediante el despliegue de todas sus posibilidades. Siempre es doloroso el paso de una fase a otra superior, y apenas se han conciliado y armonizado un grupo de circunstancias en

conflicto, la afirmación de nuevas contradicciones obliga a realizar una nueva síntesis. La fase superior está contenida en la contradicción de la inferior y ésta en las posibilidades de aquélla.

El desenvolvimiento de la realidad racional es igual al proceso que lleva a la completa articulación. Puede comparársele con el total desarrollo del árbol, desde su semilla hasta su última ramificación; con el brote que desaparece para convertirse en hoja y esta en rama. Igual que una teoría desarrollada hasta sus últimas consecuencias.

La historia es racional. Es la lógica misma evolucionando desde su núcleo.

¿Cuál es el puesto de la conciencia humana en relación con ese desenvolvimiento de un sistema objetivo de razón? Existen dos posibilidades. En el avance constante de lo potencial a lo real, de lo rudimentario a lo totalmente articulado, de la existencia a la esencia, del ser a la idea, el conocimiento va siempre por delante de la realidad. Así, pues, cuando se ha comprendido la dirección y naturaleza de la mutación siguiente, la conciencia del hombre se llena de sagrada impaciencia y generosa decisión —en parte porque la crisis del alumbramiento le causa grandes sufrimientos—, que le impelen a actuar para acelerar el trance. Los hombres se revelan contra lo real en favor de lo ideal y su acción tiende un puente sobre el abismo entre lo real y lo potencial, entre lo real y lo racional.

La otra posibilidad es interpretar la libertad como comprensión del funcionamiento de la Razón, como un caminar al paso del Espíritu. Los esquemas se trazan, se cancelan y reforman. Son objetivos en sí y, al mismo tiempo, el objeto de la actividad humana, pero el sentido racional que hay en ellos no es resultado de una decisión humana totalmente consciente. La pasión se enfrenta con la razón y el egoísmo parece vencer todo idealismo. La violencia de ciertos individuos poderosos, y la fuerza superior de las naciones conquistadoras aplastan en su camino muchas flores. Sin embargo, y a pesar de la aparente inutilidad, derroche, horror, irracionalidad y crueldad, y a pesar de la escasa comprensión humana del sentido e importancia de sus actos, en un análisis *post factum* nunca deja de apreciarse una tendencia concreta, más aún, un plan lógico y racional. ¿A cargo de quién está ese análisis? Del hombre, desde luego, porque Dios, el Espíritu Absoluto, lo conocía todo ya de antemano. El Espíritu conduce a los hombres, inspirándoles pasiones agoístas, a la realización de actos que consideran medios de engrandecimiento personal cuando, en realidad, forman parte de una empresa impersonal.

Pero, al contemplar el panorama general, el hombre sólo ve, por supuesto, aquello que es capaz de ver; la lógica que percibe dentro del esquema general es la suya, y sobre ella proyecta su percepción,

pero la lógica que vuelve sobre las cosas es, verdaderamente, la lógica concreta de ellas porque el hombre —el sujeto— y la realidad presente —el objeto—, han sido modelados y formados, como dos aspectos de la misma entidad, por la acción de las mismas influencias evolutivas del momento. Únicamente la razón vigilante del sujeto puede ver claramente cómo y por qué todo ha sido hecho por los hombres; y lo percibido —es decir, el objeto— se integra dentro de la conciencia de la personalidad de los sujetos. La conciencia se convierte en autoconciencia. En esto reside la libertad, en un desarrollo desde el interior, no impuesto por ninguna interferencia exterior y accidental.

Esta tendencia conservadora terminaba en la triunfante conclusión de Hegel de que el Espíritu mundial habría alcanzado ya su pleno desarrollo y se entregaba al descanso; la comprensión total de su marcha había sido concedida a Hegel y transmitida por éste, desde la cumbre de la realización plena. Esta comprensión total es la garantía de redención definitiva, de la reconciliación final entre sujeto y objeto.

Pero a los hegelianos de izquierdas les fue imposible aceptar el veredicto del maestro, según el cual la Razón ocupaba ya su trono y el hombre como ente social había sido redimido, en el Estado prusiano concretamente, permitiéndole moverse libremente en las esferas de la religión, el arte y la filosofía, es decir, de lo Absoluto. Para ellos el hombre verdadero había sido abandonado completamente por Hegel y se había traicionado la causa de la redención para hacer una apología de este mundo como el mejor de todos los posibles.

Imbuidos de entusiasmo mesiánico y convencidos de la inminencia de una transformación apocalíptica del mundo, fueron incapaces de negar las grandes promesas del maestro como un espejismo. La intuición era cierta pero el profeta se había equivocado sobre la naturaleza de la venida e identidad del Mesías.

b) De la autoalienación a la autorrecuperación

I) El Estado y la democracia

Es digno de notar que el primer intento de Marx por descubrir los errores de Hegel y señalar el verdadero camino se hiciese en el terreno puramente político, sin ninguna referencia a doctrinas económicas. Esto nos muestra que la inspiración original de Marx fue también un postulado mesiánico, en cuya justificación vino después el argumento económico. El joven Marx está totalmente dentro de la tradición totalitario-democrática cuando escribe su *Kritik der Hegelschen*

Rechtsphilosophie, en el que formula sus ideas al mismo tiempo que intenta definir el concepto de democracia.

En sus primeras críticas de Hegel, Marx enfoca la cuestión de la democracia, al igual que Rousseau, desde el punto de vista de su legitimidad. Solo el régimen democrático es legítimo porque "es el enigma resuelto de toda constitución", la Constitución misma, *an sich.* Todos los demás regímenes son la "inconsecuencia" de la democracia, su falsificación, imágenes imperfectas y deformes, y solo pueden ser definidos mediante su comparación con aquélla. "Todas las formas políticas utilizaban la democracia como verdad propia y son por tanto —en cuanto no son democracia— falsas."

En la nomenclatura aristotélico-hegeliana, la democracia es la *entelechia,* el fin preexistente e inevitable hacia el que caminan todas las sociedades. La dicotomía hegeliana entre sociedad civil y Estado constituye la negación misma de la democracia. Según Hegel, por un lado existe el mundo de fines particulares y egoístas de los hombres en lucha entre sí: la sociedad, y por otro la esfera de contenido general y objetivo: el Estado. Al albergar a la Razón no debe su realidad a los deseos del pueblo, masa amorfa y tosca. El Estado actúa de freno y árbitro en la anárquica guerra de todos contra todos de la sociedad civil cuyos miembros, para ser calificados como ciudadanos, tienen que abandonar todas sus contingencias mundanas y elevarse sobre ellas. En la medida en que lo consiguen, participan de la libertad racional que encarna el Estado.

En otras palabras, Hegel presupone la existencia de una profunda separación entre el contenido social y la forma política, mientras para Marx la esencia de la democracia está en la unidad orgánica de ambas. Allí donde la constitución política no es resultado y definición lógica de las realidades sociales —familia, propiedad, trabajo, costumbre, deseos e intereses reales de los hombres— sino un manojo de principios abstractos, no es el hombre el cimiento de la estructura sino una visión quimérica que opera con un concepto irreal e imaginario del Hombre. Como en el Antiguo Testamento, la ley no existe para el hombre sino el hombre para la ley.

Marx no solo se opone a Hegel porque al investir al príncipe, a la burocracia y, hasta cierto punto, a la nobleza, con la dignidad de representar lo racional del Estado, priva al pueblo de toda oportunidad de participar en la formación de la política. El mal verdadero está en que el Estado se conforme con ser una superestructura puramente política. Así, por ejemplo, dice Marx, la Constitución de los Estados Unidos de América, por su reconocimiento de la santidad de la propiedad privada, que sitúa fuera del alcance del Estado, se coloca en la misma categoría que el Estado prusiano, a pesar de su forma republicana.

Dice después, intentando generalizar, que la abstracción que la constitución política hace de la realidad social es lo que distingue a los Estados modernos de los de la Antigüedad y la Edad Media. La *polis* griega y la *republica* romana encarnaban la totalidad del contenido social y humano; el ciudadano era una persona completa e indivisible, y el Estado la preocupación vital y directa de todos; la distinción entre esfera pública y privada carecía de sentido.

En la Edad Media las instituciones del feudalismo —los siervos, los gremios—, no fueron medidas particulares sino parte integrante de la ley pública y, por lo tanto, aspectos específicos de la constitución política. La propiedad era una institución política por excelencia, y el hombre, indivisible y concreto, era vasallo del Estado, es decir, un hombre sin libertad, puesto que el sistema medieval supeditaba al hombre a un principio externo y superior a él. La sociedad medieval era una democracia, una democracia de siervos, es verdad, pero en ella la "unidad substancial entre pueblo y Estado", condición esencial de la democracia, se mantenía.

La peculiaridad del desarrollo político moderno ha sido la de conceder la más completa autonomía a la propiedad privada, a la que se ha declarado independiente de la política. Ya no constituye un prerequisito para el disfrute de derechos civiles ni está, por otra parte, sometida a intervención o reglamentación del gobierno.

Marx no encontró dificultad en demostrar que la propiedad, lejos de ser irrelevante, se había convertido —aunque ilegítimamente— en factor determinante de todo. Tampoco le ofreció ninguna dificultad el hallazgo de argumentos con que atacar la exaltación que Hegel hace del monarca hereditario y de la primogenitura aristocrática a los que considera encarnaciones de la sustancia pura y racional del Estado, por no afectarles los avatares de la caótica realidad de la lucha social. Porque no solo considera cimientos de una estructura puramente ideal los accidentes naturales de nacimiento y sangre y la absurda irracionalidad de los privilegios inalienables de poseer una tierra, sino que además la validez que se les concede a priori los convierte en causas de la constitución en lugar de ser su consecuencia. Son la constitución misma. Del mismo modo, añade Marx, todas las constituciones modernas, al emancipar la propiedad, la han convertido en amo. En vez de reglamentarla, conciliando intereses, le han concedido plena libertad; en lugar de defender a sus víctimas, se han convertido en sus propios defensores y, así, el guarda forestal contratado por el propietario del bosque para impedir que los campesinos pobres roben leña, se ha convertido en un funcionario del Estado, encargado de proteger la santidad de la propiedad privada.

Con su aparente búsqueda del idealismo puro de los principios

políticos *per se,* abrieron las puertas al más desaforado materialismo. Se elevó al Estado político por encima de las cosas del mundo, como esfera celeste sobre el valle de lágrimas, de forma que al fijar los ojos en un esplendor ultraterreno, les fuese más fácil a los hombres soportar las miserias de este mundo sin contaminar aquella esfera con sus bajas y prosaicas preocupaciones. Al Estado político no le concierne el hombre real sino el imaginario al que, como en el cielo, se le ofrece igualdad ante Dios y ante la ley, independientemente de sus miserias en el mundo y en la sociedad.

Los judíos son, en el discurso de Marx sobre las aspiraciones de emancipación de su raza, el ejemplo irrebatible de la situación moderna. Parias en apariencia, sin reconocimiento y sin derechos, han conseguido instilar en la sociedad cristiana su espíritu adquisitivo y han convertido a Mammon, su único dios, en la suprema realidad del mundo moderno. Han judaizado el cristianismo.

El mensaje de los primeros escritos de Marx puede resumirse así: El hombre necesita ser liberado de dos clases de despotismo, el del Estado abstracto, puramente político, y el del dominio del dinero; ambos se condicionan mutuamente. El hombre alcanzará su plenitud no cuando destruya al Estado y vuelva a la anarquía, sino obligando al Estado a abarcar la totalidad indivisible de la vida, libremente vivida por el hombre dentro de la sociedad. El auténtico Estado, la verdadera democracia, representará entonces al hombre real.

II) Religión

La importancia de la doctrina de autoalienación del hombre en las primeras obras de Marx, basta para demostrar sus antecedentes totalitario-democráticos, porque la apasionada preocupación por el individuo lleva a conclusiones totalitarias. Y no es menos significativo el hecho de que el problema de la autoalienación haya sido planteado por los neohegelianos en relación con la religión en general y con el cristianismo en particular.

No es una simple casualidad que todo pensador mesiánico se encuentre, tarde o temprano, en conflicto con la religión. Unas veces nos encontramos con la decidida condena de la religión, como causa de todo mal, caso de Robert Owen, Blanqui y Marx, por no mencionar a los enciclopedistas; y otras con una nueva religión, por lo general el mismo cristianismo purificado, a la que se considera premisa ineludible para alcanzar la regeneración social, caso de Rousseau, Robespierre, Buonarroti y Saint-Simon; finalmente, con una presentación panteísta de la Historia, convertida en divinidad creadora de un

sistema de salvación, como ocurrió con los sansimonistas, Pierre Leroux, Moses Hess, Mazzini, y por supuesto, Hegel, y hasta cierto punto Proudhon.

Para cada autor la teoría propuesta por él constituía un repudio directo del cristianismo, al menos en su degenerada variante histórica, y un sustituto del mismo. Las nuevas enseñanzas no fueron simples compilaciones de preceptos políticos y máximas pragmáticas, sino amplios *Weltanschauungen* y, sobre todo, promesas de inminente y total transformación en los asuntos humanos. La era de la historia dominada por el cristianismo toca a su fin y amanece un nuevo día.

El feroz ensayo de Marx *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* en el que por primera vez aparece el proletariado en calidad de contradicción viviente a la afirmación de Hegel de que el Estado actual encarna la Razón, y en el que también por primera vez se señala a la clase trabajadora como ejecutora de la voluntad de la historia, empieza con un ataque a la religión, ya que "la crítica de la religión presupone toda clase de crítica", es decir, cualquier confrontación de lo real con lo racional.

En lo que a Alemania se refiere, dice Marx en el primer párrafo de su artículo, la crítica de la religión es ya virtualmente una realidad.

No es asunto nuestro decidir cuál era la auténtica opinión de Hegel sobre el cristianismo: sus supuestas enseñanzas esotéricas acerca de los defectos fundamentales de éste, que exigen que la filosofía hegeliana proclame su falsedad y lo sustituya, o sus declaraciones de que el cristianismo constituía la contrapartida poética, simbólica y sentimental del abstracto sistema hegeliano y la Razón revelada era en la tierra el Pensamiento de Dios.

Los hegelianos de izquierdas concentraron sus ataques en el concepto de la religión de su maestro no solo porque, desde el punto de vista de censura, fuese menos peligroso atacar a la religión que al Estado, sino porque estaban convencidos de que el problema de la religión era más importante, ya que, según Marx, "la profana existencia de error está desacreditada una vez probada la falsedad de su celestial *Oratorio pro aris et focis*". La sociedad actual, con todos sus males, estaba profundamente arraigada en los principios de la religión.

Ludwig Feuerbach dio rienda suelta a sus furibundos ataques generalizando las teorías de D. F. Strauss y Bruno Bauer, que se habían propuesto demostrar la ausencia de verdad histórica en el Evangelio, reducido a la simple expresión de sueños, sentimientos y conceptos mitológicos de sus autores: la Divinidad no era otra cosa que la proyección de sentimientos o imaginaciones humanas.

Precisamente por lo miserable de su situación y lo limitado de sus fuerzas, el hombre proyecta una imagen de perfección y omnipoten-

cia, junto con sus esperanzas de consuelo y redención, en una esfera extraterrena. Cuanto más pobre es su estado más gloriosa es su visión del paraíso; y viceversa, cuanto más sublime ve la felicidad del cielo, tanto más abyecta y desesperanzada se le antoja la realidad terrena. Así pues, la visión religiosa es el resultado de determinadas condiciones sociales, de la situación humana y, para terminar con ella, es preciso desenmascarar sus causas y modificar las circunstancias del hombre.

La ilusión, a pesar de ser obra del espíritu humano, devuelve al hombre una imagen deformada de sí mismo: le hace aparecer rastrero, pecador, inferior, sin esperanza, indigno e incapaz de mejorar su suerte. De ahí la santificación de todos los males existentes, en la esperanza de alcanzar en el más allá una compensación mayor.

"Ese Estado y esa sociedad produjeron la religión, es decir, una idea invertida del mundo *(Weltbewusstsein)*, porque ellos mismos son un mundo invertido del que la Religión es la teoría general, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point d'honneur* espiritual, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne culminación y, en fin, su consuelo y justificación general. Es la realización fantástica de la esencia humana *(Wesen)* porque esa esencia humana carece de realidad (en ella). La lucha contra la religión es indirectamente la lucha contra el mundo de que aquélla es aroma espiritual."

Cuando el hombre comprende al fin la vacuidad de la idea de Dios, ¿qué fe puede quedarle, por ejemplo, en el derecho divino de los reyes?

No es ante todo una cuestión de abolir el principio de autoridad externa, sino de deshacerse de la influencia de creencias que deforman la humanidad del hombre. Lutero se alzó para conseguir lo primero, pero sólo consiguió fortalecer la tiranía de las últimas, porque en su esfuerzo por liberar al seglar del clero convirtió a cada hombre en clérigo; deseando liberar los cuerpos esclavizó las almas.

"La crítica de la religión acaba enseñando que el hombre no puede elevarse por encima de sí mismo... El hombre, que en la fantástica realidad del cielo en que buscó un superhombre sólo encontró el reflejo *(Widerschein)* de sí mismo, ya no se conformará solo con el hallazgo de esa apariencia *(Schein)* propia, con el no-hombre *(Unmensch)*, allí donde busca y ha de encontrar su auténtica realidad."

La crítica de la religión lleva el "imperativo categórico de destruir todas las condiciones que convierten al hombre en una criatura degradada, esclavizada, abandonada y despreciable... Pobres perros. ¡Quieren trataros como seres humanos!"

El viejo régimen ya no se presentará protegido por un poder eterno y la libertad humana ya no parecerá una arrogante arbitrariedad.

"Por tanto, es tarea de la Historia, una vez desaparecida la verdad de un mundo por venir, establecer la verdad del aquí y el ahora. A continuación, la filosofía, al servicio de la historia, una vez desenmascarada la sagrada imagen *(Heiligengestalt)* de la autoalienación humana, desenmascarará esa autoalienación en sus formas no sagradas. La crítica del cielo se convierte así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica de la ley, la crítica de la teología en crítica de la política."

III) Apocalipsis

El trabajo *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* no pasa de ser una imagen de la Revolución injertada en Hegel, cuya síntesis deja ver una gran influencia de las ideas de Moses Hess. En otras palabras, la mística de la Revolución —el impulso primitivo— concebida según los términos del hegelianismo de izquierdas encuentra su vehículo en el proletariado y, más exactamente, en el proletariado alemán. Nada se dice en todo el ensayo sobre determinismo económico; la revolución aparece como un acontecimiento predeterminado en el desarrollo de la historia; la fórmula, sin estarlo aún, no tardaría en impregnarse de conceptos dialécticos sobre el cambio y la inevitabilidad socio-económicos.

En resumen, el ensayo es un documento mesiánico por excelencia.

Para que tenga sentido y pueda cumplir su misión, la filosofía tiene que ser anulada. Queda abolida cuando su misión se ha cumplido. Su esencia es la crítica de lo existente, es decir, la comprensión del espacio que media entre lo que es y lo que ha de venir y debe ser. Cuando esto último se ha convertido en realidad, la crítica pierde su razón de ser, o lo que es lo mismo, la Filosofía se ha hecho realidad.

A Moses Hess, influido en parte por el filósofo polaco Cieszkowski y en parte por las tradiciones proféticas hebreas, se debe este giro del hegelianismo de izquierdas hacia "lo práctico" que les llevó directamente al comunismo. Hess estaba profundamente imbuido de pensamiento apocalíptico; la historia es una; es el relato de un desenlace a través de una serie de reinados sucesivos: el del Padre, Judaismo; el del Hijo, Cristianismo; el del Espíritu Santo, el mundo moderno desde Spinoza, el gran profeta moderno de la unidad universal; y a través de una serie de revoluciones: la Reforma Alemana en lo espiritual, la Revolución francesa, en lo político y la cercana Revolución inglesa en lo socio-económico.

Esta fe en una transformación apocalíptica le impedía aceptar la afirmación de Hegel de que la Razón se había hecho ya realidad.

La plenitud debía alcanzarse pronto, el largo día debía terminar porque el pensamiento había llegado a su última etapa. Así pues, plenitud quiere decir transformación del pensamiento en práctica. Siendo monista, partidario de Spinoza, y judío, Hess nunca captó la distinción entre Iglesia y Estado, teoría y práctica, Dios y César, ni supo adaptarse a la dicotomía entre la Razón abstracta y la realidad imperfecta. El desarrollo de la historia, como fórmula de salvación, no puede concebirse solo como una simple concatenación de ideas, como creía el neohegeliano Bruno Bauer. Solo existe una sustancia; el espíritu y la materia son dos modos de ella. El peor mal de los tiempos modernos, la suerte del proletariado, desprovisto de todo en medio de la ingente riqueza creada por él, refuta la justificación que hace Hegel del mundo tal cual es, considerándolo como la realización de la Razón. He aquí la nueva tarea de la filosofía. He aquí la última etapa de la Historia.

La gran hora ha sonado porque el descubrimiento de la mentira de la religión ha abierto nuevos caminos para el redescubrimiento del hombre auténtico y el establecimiento de una sociedad en concordancia con la verdadera humanidad. El teatro en que se representará este drama, dice Marx, será Alemania. ¿Por qué Alemania, el país más atrasado social y políticamente de todos los del occidente europeo, y en el que es más profundo el abismo entre las ideas y la práctica? Pues precisamente porque allí el pensamiento ha avanzado a grandes pasos dejando atrás no solo su propia situación real, sino también a Francia tan avanzada políticamente y a Inglaterra en el apogeo de su desarrollo económico. La comprensión del abismo entre lo que es y lo que debe ser actuará como motor impulsor de la acción revolucionaria, hará posible el salto incluso más allá de la etapa alcanzada por los vecinos occidentales de Alemania.

Todavía semi-feudal, dividida y con una tradición de extremo servilismo y una mezcolanza de regímenes y sistemas, Alemania lleva sobre su espalda la carga de los pecados de todos los malos sistemas políticos; todos los ha sufrido en su propia carne sin beneficiarse de lo poco bueno que pudiera haber en algunos de ellos. Así pues, la revolución alemana tiene que ser total, radical; no solo para curar el mal sino para desarraigarlo. En sus circunstancias, una revolución parcial constituiría una utopía.

Esta revolución "la gran emancipación humana", estará a cargo del proletariado alemán. La revolución puramente política tiene su protagonista en una clase específica que, de momento, se constituye en el abanderado de todo el descontento y aspiraciones de la sociedad en bloque; tal fue el caso del Tercer Estado que, en 1789, se convirtió en "su cabeza y su corazón social". Durante esos breves momentos de generoso entusiasmo, la clase liberadora arrastra tras sí a las masas haciéndolas ver en su propia emancipación la liberación de un opresor común. En Alemania no hay clase burguesa con suficiente sentido misional, valor y generosidad para desempeñar ese papel, pero, además, es ya demasiado tarde. El mundo ha progresado mucho desde 1789.

El proletariado es una clase que ha dejado de serlo; explotada por todos se ha visto privada de todos los derechos y participaciones en la sociedad. Es la víctima no de ciertas injusticias sino de la injusticia misma; no puede invocar derecho histórico alguno; sólo puede alzar la bandera de la humanidad. Liberándose a sí misma impone la libertad en todas las esferas de la vida, porque todas ellas son cargas sobre su espalda. La "pérdida total del hombre" que el proletariado representa, solo puede subsanarse con la "total recuperación del hombre".

"Cuando el proletariado anuncia la disolución del orden existente en el mundo expresa el misterio de su propia existencia, porque él es la disolución de ese orden... la señal de la bancarrota, de la impotencia y el colapso inmediato de ese orden." La aspiración del proletariado a la abolición de la propiedad privada hiere en el corazón al viejo régimen.

"El pensamiento (la filosofía) encuentra su material en el proletariado y éste en aquélla su arma espiritual, y tan pronto como el rayo de luz de las ideas penetre profundamente en el alma cándida del pueblo, la emancipación de los alemanes se habrá hecho realidad."

De cuando en cuando Marx deja entrever que, para que una revolución tenga éxito, "la realidad debe avanzar hacia la idea" y ofrecer las debidas condiciones históricas. En una de las últimas frases hace referencia a la aparición del proletariado industrial, procedente de la clase media baja *déclassé;* sin embargo no se encuentra en todo el ensayo ningún concepto de materialismo dialéctico.

"La única liberación prácticamente posible para Alemania está en la emancipación desde el punto de vista de la teoría." Y ¿cuál es esa teoría? No es la del proletariado sino la que "proclama que la esencia suprema del hombre es el hombre mismo".

En la actual etapa histórica, la masa del proletariado está formada por una humanidad desnuda, desheredada y desligada. Los derechos del trabajador son los derechos del hombre, que no tiene patria, que pertenece al mundo entero; en una palabra, que es la humanidad. Esta teoría, se dice al comienzo del ensayo, se convertirá en "fuerza material tan pronto como llegue a las masas". Se adueñará de ellas porque demuestra *ad hominem,* porque ataca los problemas en su base y esa base es el hombre. "La emancipación del alemán es la

emancipación del hombre. La cabeza de esa emancipación es la filosofía y su corazón el proletariado. La filosofía no puede convertirse en realidad sin la abolición del proletariado y éste no puede elevarse sin la realización de la filosofía."

Cuando las condiciones hayan madurado en Alemania, el gallo francés dará la señal para el levantamiento del pueblo alemán. En otras palabras, la revolución universal alemana no surgirá de sí misma, no será un levantamiento proletario que acate sus propias leyes, sino que formará en la estela de LA Revolución, sin distingos, que se iniciará en Francia.

IV) La propiedad y el proletariado

El papel de vehículo de autoalienación humana corresponde en el mundo moderno a la propiedad. Lo que Dios es en el cielo, lo es el dinero en la tierra. El ateísmo primero y el comunismo después, son las condiciones previas de la auto-emancipación y recuperación humanas.

La peculiar paradoja de esta situación está en que no solo el producto del hombre se ha convertido en su amo sino que, en un principio, el producto en cuestión se consideró instrumento de autoafirmación y libertad.

Desde Locke hasta Hegel, el trabajo fue para los filósofos el medio de autorrealización del hombre y la única base y título del derecho a la propiedad. Según esto, la propiedad había de ser una manifestación de la libertad del individuo así como su condición, instrumento y expansión. En el fondo, esta forma de pensar era un intento de emancipar al hombre del peso muerto de la propiedad considerada como una cosa y no como un fruto de la actividad humana. Pretendía desenmascarar el mal que suponía la separación feudal entre la propiedad de la nobleza y el trabajo del siervo y sustituir unas irracionales relaciones de propiedad —ligadas al lugar y la costumbre como los monopolios y los gremios—, por conceptos universales: el hombre libre se hace a sí mismo mediante el trabajo libre. El hecho es que la propiedad emancipada se convirtió en el vehículo de autoalienación por excelencia.

La causa de estas paradójicas consecuencias está en el divorcio que existe entre el fruto del trabajo acumulado, que ha venido a conocerse con el nombre de capital, y la ejecución del trabajo mismo por obreros no propietarios. Este divorcio a su vez es el resultado de la herencia como institución, es decir, de la propiedad privada. Y no solo se ha concentrado toda la propiedad en unas pocas manos

mientras la inmensa mayoría de la humanidad tiene que esclavizarse para vivir, sino que se ha hecho posible la paradoja de que cuanto más trabaja el obrero para producir las cosas que pertenecen al propietario, más aumenta su propia miseria y, como señala Engels, siguiendo a Carlyle, se ha producido el más grande milagro de la tierra: la miseria en medio de la abundancia. Mammon se ha convertido en el insaciable Moloch, que falsifica todos los valores, invierte todas las predicciones y decepciona todas las esperanzas.

El hombre creador, el obrero, se ha convertido en un instrumento, en una herramienta, en una mercancía; sus cualidades humanas, su destino, sus deseos, su libertad, han perdido toda importancia en su calidad de obrero. Cuanto más grande es el progreso de la industria, que después de todo es la vindicación triunfante del principio de que toda propiedad tiene su origen en el trabajo, tanto más mecánica y automática es la función del trabajador, y menor su comprensión y su interés por el producto de su trabajo; cuanto más crece la producción, menos necesario se hace el trabajador, más barato resulta su trabajo y más débil su posición frente al capitalista. El éxito del capitalista está en degradar al trabajador hasta una posición de esclavo, que vive en cuevas sin ventilación, sin más ingresos que los necesarios para mantenerlo vivo. Incluso su misma existencia y procreación han sido declaradas por Malthus un error y una responsabilidad social.

También el capitalista ha perdido su condición humana. Amo libre en apariencia, se ve de hecho arrastrado por el sistema y obligado a competir o sucumbir, a producir o desaparecer. Ni siquiera el dinero del rentista y el patrimonio del terrateniente feudal pueden ser disfrutados libremente y, contra lo que el concepto tradicional de propiedad les otorga, ya no cabe usar y abusar de ellos a voluntad. No pueden evitar su transformación en capital industrial y su inclusión en el torbellino de la competencia capitalista.

El capitalismo ha creado una especie de moralidad ascética que predica a todos, capitalistas y obreros indistintamente, la frugalidad, el ahorro, abstenerse de comer y beber, y acumular tesoros capitalizables, riquezas en el cielo. Por otro lado, el capitalismo no puede existir sin despertar apetitos dormidos, sin provocar deseos y sin crear necesidades ficticias: todo para obtener dinero. Sin embargo, en lugar de enriquecer la vida del consumidor, convierte a éste en esclavo de deseos insaciables que jamás puede satisfacer. La posesión de cosas no es ya una expresión de su verdadera libertad, sino el símbolo del encadenamiento a una especie de idealismo pervertido. La sangre y el sudor de los trabajadores y el caudal de los consumidores se desperdician cínicamente en la furiosa competencia entre los capitalistas, arrastrados irremisiblemente por una fuerza demoníaca e impersonal

lejos de su auténtica esencia humana y en persecución de una meta inalcanzable.

"Es [el dinero] la divinidad visible, la conversión de todas las cualidades humanas y naturales en sus contrarios, la confusión general y la inversión de las cosas; hermana las imposibilidades." La humanidad se convierte en inhumanidad; el hombre es esclavo del dinero, y también por culpa de él deja de ser lo que es. Si yo no tengo dinero apenas siento esas necesidades que son naturales entre los que lo tienen; si lo tengo, mis deseos, mis ideales se convierten en cosas. Puedo comprar amor, cultura, reconocimiento. El dinero y no el hombre es, pues, el agente. El mundo se ha vuelto del revés: la fe se convierte en deslealtad, el amor en odio y el odio en amor, la virtud se hace vicio, el amo se convierte en esclavo y este toma el lugar del amo. Las viejas ilusiones de caballerosidad y sentimiento, situación y obligación han sido sustituidas por el dinero en efectivo, y el engaño se ha legalizado y santificado.

Con la perversión de sus principios teóricos originales, el capitalismo liberal representa una esclavitud peor que las antiguas formas de opresión social, y precisamente por este motivo se verá más pronto en manos de Némesis. Lleva dentro de sí el germen de su propia destrucción. Los antiguos regímenes de opresión social, de patriarcado o señoría feudal y gremios medievales, quisieron mantener estáticos los métodos de producción; eran partidarios de mantener sus relaciones inamovibles por creerlas de institución divina. Aunque su filosofía conservadora reflejaba la naturaleza estática de la sociedad, actuaba de freno eficaz. Se aborrecía sinceramente la avaricia y la desigualdad había sido revestida de mitos y sentimientos. Se defendían los derechos de la comunidad contra el abuso arbitrario y egoísta de la propiedad privada. La ley contenía los excesos, la caridad acudía en ayuda de los menesterosos y se debía caballerosidad a los débiles. Perdida la confianza en la sanción de la moral religiosa, y dándose clara cuenta de la feroz competencia entre los Estados y, dentro de éstos entre empresarios, el mercantilismo procuró mitigar los males de la avaricia creando monopolios bajo la inspección del Estado.

El capitalismo liberal que se inició como protesta contra los monopolios basados en los privilegios heredados y mantenidos artificialmente por las leyes, se ve arrastrado con inquietud febril a la abolición de toda clase de restricciones. Ni la moral tradicional, ni la costumbre local, ni la ley o el interés social deben oponerse a la continua expansión capitalista. El capitalismo tiene que seguir produciendo, experimentando, corriendo riesgos, adentrándose en mares inexplorados. No reconoce consideración ni reglamentación alguna fuera de las impuestas por sus propias necesidades y aspiraciones, y éstas

carecen de límites. Su inquieto dinamismo, que le pone en tan violento contraste con todos los sistemas esencialmente tradicionales que le precedieron, es su propia muerte, porque en el proceso se excede a sí mismo. Produce más de lo que puede digerir; libera fuerzas que no puede dominar; se convierte en rehén de su propia criatura y en cada crisis cruje y se lamenta más que en la anterior.

Su propio avance está jalonado de negaciones cada vez más evidentes de sus antiguos principios y promesas. En lugar de abolir los privilegios o la inferioridad hereditarios —es decir, los monopolios— con la ayuda de la libre competencia, lleva sin remisión a la concentración monopolista de los medios de producción en menos manos cada vez y lanza a un número creciente de pequeños burgueses a la clase de parias hereditarios, de la que tienen menos esperanza de salir que un siervo medieval de la suya. La adulteración de precios, la competencia despiadada y las prácticas restrictivas demuestran la falsedad del aserto de que el coste de producción o la intensidad de la demanda determinan el valor y fijan los precios de las mercancías. Su devoción a la santidad de la propiedad privada impide a un Ricardo o un Say poner en duda la justificación de incluir la renta de la tierra, que, después de todo, no es otra cosa que ingresos feudales no ganados, entre los costes de producción. Sin embargo, la dura competencia por el poder entre burgueses y terratenientes hace decir a los economistas liberales que los segundos son parásitos de la sociedad, que cobran un tributo sin realizar esfuerzo productivo alguno. Habiendo ido tan lejos, dice Engels, ya no pueden detenerse porque ¿en qué se diferencia el beneficio del capitalista de la renta del terrateniente? La economía liberal se encuentra en la misma situación que la teología; una vez que la última ha recurrido a la razón, no le queda más alternativa que proseguir hasta la libertad de pensamiento, o retroceder hacia la fe ciega. De la misma forma, no le queda otro camino a la economía liberal que retroceder hacia el monopolio o continuar hacia la abolición de la propiedad privada, hacia el comunismo. *Tertium non datur*.

El capitalismo no puede existir sin el proletariado, de ahí que lleve dentro de sí, desde el principio, la semilla de su propia destrucción. Porque el proletariado tiende a su propia abolición, es decir, a la separación de la causa que lo originó.

"La propiedad privada, con su movimiento económico, camina hacia su propia desintegración, pero solo como resultado de un acontecimiento independiente de ella y del que no se ha percatado; que ocurre a pesar suyo y que se deriva de la naturaleza misma de las cosas." Henos aquí frente a la inevitabilidad dialéctica.

La propiedad privada que dio lugar al capitalismo industrial es, a su vez, incompatible con el industrialismo en gran escala. En su

calidad de institución concomitante con la pequeña industria, su tiempo ya ha pasado, como ocurrió con los gremios medievales cuando aparecieron las fábricas y el comercio de ultramar. Las palancas del capitalismo, la máquina y el dinero, se han convertido en armas de autodestrucción porque, combinadas con el irresistible afán de producir, el *spiritus movens* del orden capitalista, dan origen a crisis, cada vez más graves, de superproducción y paro y demuestran la incapacidad absoluta de la burguesía para desempeñar el papel de clase gobernante.

Congregado en grandes establecimientos, unido por la miseria y el resentimiento comunes, empujado por un sufrimiento insoportable ya, no teniendo nada que perder y cada vez más consciente de los males del régimen, tras haber probado el sabor de la lucha política cuando el Tercer Estado le llamó en su ayuda contra el feudalismo realista, el proletariado espera entre bastidores la oportunidad de "cumplir el veredicto que la propiedad privada se ha impuesto a sí misma al engendrarlo y que el trabajo asalariado, a su vez, se ha impuesto a sí mismo al crear la riqueza ajena y su propia miseria".

Marx no se cansa de repetir que el advenimiento del comunismo no se deberá a la bondad del ideal que constituye, ni a que los trabajadores sean ángeles, o a que los hombres lo deseen, sino que será impuesto por la naturaleza de las cosas: *geschichtlich gezwungen... unwiderruflich vorgezeichnet.*

Pero la revolución es necesaria no solo para abolir la clase dominante, que solo así puede derrocarse, sino también para hacer posible ese "cambio masivo de los hombres", "esa masiva expansión de la conciencia comunista" que llenará a las masas de la exaltada energía necesaria para el establecimiento de una nueva sociedad.

La pregunta fundamental que surge en esta coyuntura es la siguiente: Concediendo que Marx haya demostrado la inevitabilidad de la disolución del sistema burgués de propiedad privada y libre competencia, ¿ha demostrado también —y, en caso afirmativo, cómo— que la destrucción del capitalismo irá seguida inevitablemente de la abolición de la autoalienación del individuo y, por lo tanto, de la recuperación de la esencia humana como resultado de la sustitución de la propiedad privada por la propiedad colectiva?

c) La gran profecía

La autorrecuperación del hombre a través del comunismo está, para Marx, unida a la visión de la plenitud de la Historia. El comunismo es la "totalidad... comprendida y conocida *(begriffene und gewusste)* del movimiento de la historia" y la totalidad de la Historia es el relato de su advenimiento.

El comunismo "es la auténtica solución a las contradicciones entre hombre y naturaleza, hombre y hombre, la verdadera solución al conflicto entre la existencia y la esencia, entre objetivización *(Vergegenständlichung)* y actividad propia *(Selbstbetätigung)*, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el enigma resuelto de la historia y lo sabe".

En una palabra, el comunismo es el destino de la historia. La redención del hombre se alcanza mediante el completo desarrollo de la organización colectiva, cuyo punto final es el comunismo. El enfoque y las formas de pensamiento son, por supuesto, intensamente hegelianas, a pesar de que el esquema presenta un contenido muy diferente. Como Hegel, Marx cree observar desde el pináculo del tiempo la totalidad de la Historia, cuya marcha y destino comprende perfectamente. La única diferencia está en que, mientras Hegel y los neohegelianos parten del cielo hacia la tierra, Marx según sus propias palabras, invierte la marcha y va de tierra a cielo.

La Historia es una concatenación de esquemas significativos cuya totalidad logra comprender el hombre al final de los tiempos. Para Hegel, esa concatenación obedece a una dialéctica de ideas cuya totalidad estaba implícita y era inherente al pensamiento de Dios antes del comienzo de la Historia. Una vez desarrolladas todas sus posibilidades, la idea es sustituida por su contrapartida, para después quedar integradas las dos en otra de orden superior: por ejemplo, el concepto católico de la sucesión apostólica se ve sustituido por la idea protestante del sacerdocio universal, como resultado del éxito de la *ecclesia docens* en cuanto a la cristianización de todos los seglares y de la degeneración del clero por el excesivo poder de que llegó a disfrutar; la organización de la Iglesia protestante sintetiza los dos puntos de vista negando en la práctica la negación. Marx ve en la historia estructuras determinadas por formas de producción y representadas por clases dominantes. El factor determinante de una época no son sus ideas, sus instituciones y creencias, porque las ideas, formas sociales y tendencias del espíritu cristalizan en torno y de acuerdo con las necesidades e impulsos originados por las nuevas herramientas y los intereses de sus propietarios.

Para Marx el paso de una fase a otra es consecuencia de la discrepancia entre la aparición de nuevas herramientas, nuevas necesidades irresistibles o nuevas posibilidades comerciales, y las instituciones nacidas en épocas pasadas, en respuesta a realidades distintas y menos evolucionadas, pero incapaces ya de satisfacer las nuevas necesidades. Marx recurre a diversas referencias que toma de Hegel. El

crecimiento de las poblaciones y la invasión de las ciudades por campesinos fugitivos, por ejemplo, dejaron anticuado al antiguo restrictivo y estático sistema de gremios y obligaron a buscar la expansión en ultramar. La abundancia de mano de obra barata, unida a la apertura de nuevos mercados y a la invasión de oro, plata y materias primas procedentes del Nuevo Mundo, dio vida al sistema fabril fuera del régimen de los gremios, que había sido corolario de una sociedad agrícola y de pequeños mercados locales. La rebelión de los seglares contra la jerarquía de la Iglesia Católica durante la Reforma y posteriormente la vindicación de los derechos del hombre y la soberanía popular, no fueron jalones hegelianos en el desarrollo de la idea de liberación del despotismo oriental hasta su culminación en el total reconocimiento moderno de la dignidad del hombre. La burguesía protestante, habría dicho Marx, había sido exasperada por el tutelaje clérico-feudal y, como consecuencia, había establecido la idea del contacto directo con Dios, declarando inútil el sistema mediador y expiador construido por la Iglesia. La nueva clase de empresarios se adueñó de las ideas de los derechos del hombre, del contrato social, de libertad de propiedad y ocupación y las declaró eternas y universales porque, como cualquier otra clase rebelde, precisaba de ideas para revestir sus auténticos fines de verdades abstractas y racionales: Dios, la Historia, la tradición y los precedentes estaban del lado de los viejos poderes. La inquieta iniciativa y el osado afán de aventuras de la nueva clase militaban contra las creencias imbuidas de pecado original y contra la rigidez de las instituciones tradicionales que habían sido el corolario del régimen feudal. El hombre libre necesitaba su libertad para empezar de nuevo.

De arma de liberación de las cadenas del feudalismo, la ideología liberal pasó a ser un instrumento en manos del capitalismo burgués victorioso, una racionalización de intereses de clase opresores para el proletariado: la libertad de los poderosos para explotar a los que nada tienen, la oportunidad del fuerte para oprimir al débil.

Hasta ahora, la historia no ha sido más que el relato de la opresión y la lucha de clases. El hombre auténtico jamás ha sido tema histórico, solo lo han sido los miembros de las clases. La humanidad esencial del hombre no era lo que determinaba su situación social; su suerte la determinaban condiciones externas e impersonales e imágenes falseadas.

¿Cuál es la garantía de que la revolución proletario-comunista que ha de venir entronizará al hombre real y genuino? ¿Por qué ha de producirse precisamente aquí y ahora ese tremendo desenlace? ¿Por qué está el Espíritu del Mundo —por utilizar la terminología hegeliana— a punto de completar su autorrealización y descansar?

En lugar de la respuesta hegeliana de que el hombre ha alcanzado ya la plena conciencia de la marcha del Espíritu del Mundo y, consecuentemente, conciencia absoluta de sí mismo, Marx —pensando en el mismo estilo— contesta diciendo que la historia acaba de convertirse en verdadera historia universal. Las nuevas formas de producción industrial han convertido al mundo entero en una sola unidad, creando un mercado universal, un capitalismo universal y un proletariado universal. No es que los hombres —como quería Hegel— hayan alcanzado la comprensión de esa unidad del destino histórico, predeterminado en el pensamiento de Dios y expuesto a lo largo del tiempo. La secuencia dialéctica de sistemas socio-económicos ha anulado las diferencias locales, la diversidad de tradiciones irracionales, las incoherencias derivadas de las diferentes etapas de desarrollo y ha creado en su lugar una trama universal interrelaciones.

El proletariado universal ya no es, además, una clase. Privado de derechos en todas partes ha quedado fuera de todas las clases. No perteneciendo a ninguna comunidad nacional, pertenece a la humanidad entera. En realidad, es la humanidad misma, independiente, sin compromiso con nada ni nadie, una humanidad desnuda y aterida. Pero sobre todo, ha adquirido el conocimiento de su propia alienación y se ha levantado contra sus esclavizadores.

Mientras en el pasado, antes de que el mundo fuera mundo, solo podía haber revoluciones locales que culminaran como máximo en una redistribución del poder entre las clases existentes, se ha hecho ahora posible, inevitable en realidad, que el proletariado universal lleve a cabo la revolución universal independientemente del cómo y dónde se inicie; ya no para redistribuir aquí o allá la riqueza y el poder, sino para devolver el mundo entero al hombre, a la humanidad misma.

Una vez recobrado el mundo, la humanidad proletaria podrá sustituir las fuerzas hostiles del destino y la suerte que gobernaron a los hombres en el pasado por el dominio libre y consciente de las cosas.

"Es... un hecho empírico el que, en todas las épocas pasadas, ciertos individuos se vieran sometidos cada vez más a fuerzas extrañas a medida que la expansión de la actividad humana alcanzaba dimensiones mundiales... El Comercio... como el destino en la antigüedad, merodea por toda la tierra y con mano invisible distribuye la fortuna y la desgracia, corona reyes y hunde imperios, eleva naciones o las destruye... Se ha establecido, de la misma forma empírica, que... (a raíz de)... la revolución comunista... y... la abolición de la propiedad privada... la liberación del individuo seguirá al mismo ritmo que la conversión de la historia en universal."

Esta recuperación del mundo reconciliará al hombre con la sociedad, y acabará con la dicotomía de intereses privados y colectivos;

asimismo, volverá a unir al hombre con la naturaleza y eliminará el conflicto entre espíritu y materia, deber y libertad, necesidad y libre albedrío.

"El comunismo es la abolición positiva de la propiedad privada como autoalienación humana, y por lo tanto, una verdadera recuperación de la esencia humana *(Wesen)* por y para el hombre; de esta forma consigue la vuelta completa y consciente del hombre a sí mismo *(für sich)* —dentro de la riqueza plena de los avances más recientes— como ser social, es decir, humano."

No se trata de un simple acuerdo mutuo de toma y daca entre el individuo y la sociedad, el hombre y la naturaleza, sino de reintegrar al primero en una y otra. Esto, dice Marx, es lo que constituye el adelanto de su comunismo materialista sobre el comunismo "primitivo" y el materialismo del siglo XVIII.

Las enseñanzas materialistas del siglo XVIII sobre la bondad natural del hombre, su igualdad esencial en capacidad, el poder de la experiencia, la costumbre, la educación, la influencia del medio sobre el carácter del hombre, el valor positivo del placer y la importancia de la industria, constituyeron lo que podríamos llamar el prólogo al comunismo y al socialismo, por cuanto admitían la posibilidad de adaptar tales condiciones de forma que el hombre pudiera vivir su vida auténtica y el interés particular coincidir con el bien general. La culpa de la inmoralidad del hombre no está en su naturaleza sino en las instituciones sociales.

Sin embargo, el materialismo anticuado todavía veía al hombre enfrentarse a la naturaleza tratando de descubrir, con la ayuda de los sentidos, los secretos de su inmutabilidad. Todavía se trataba para ellos de una relación sujeto-objeto. Incluso Feuerbach, a pesar de haber captado el impacto de la condición social y humana sobre nuestra manera de ver las cosas, no llegó a comprender que el individuo que se enfrenta con ellas no es, en realidad, una criatura ajena a las cosas que observa y absorbe. Es función de ellas y ellas son lo que son por su relación con él. Las determinaciones del objeto dan forma al hombre que se enfrenta con la cosa, en calidad de productor o consumidor, de observador o administrador, exactamente como las necesidades e intereses, las herramientas e ideas del hombre crean la realidad de la cosa, es decir, la que ésta tiene para el hombre y su uso (ninguna otra realidad tiene sentido). La relación es así dinámica y cambiante. La naturaleza se convierte en historia, mientras el hombre y su historia se convierten, a su vez, en parte de la naturaleza. La industria, que después de todo es la historia de la interdependencia de la naturaleza y el trabajo humano, puede merecer la consideración de psicología genérica. El materialismo de este tipo debería llamarse antropología, puesto que humaniza la naturaleza al considerarla función de las necesidades y objetivo del esfuerzo humanos.

Pero, además, no es el ser humano aislado el que colabora con la naturaleza sino el individuo como parte de la sociedad, como ser social, miembro de un inmenso equipo.

El verdadero hombre es el ser social y no el recluso o el loco, el egoísta o el exhibicionista obsesionado con causar impresión y atraer la atención. El trueque, la división del trabajo, la cooperación, el idioma y el esfuerzo industrial, las ideas y los sentimientos son todos fenómenos sociales. No es el individuo sino la sociedad entera la que se enfrenta con la naturaleza. Si, como ya se ha dicho, la historia es el relato de las relaciones del hombre con la naturaleza, quizá sea más apropiado decir ahora que es el relato de las relaciones hombre-sociedad-naturaleza.

La misión del comunismo marxista es la de liberar esas relaciones de todo impedimento, restricción y deformación. Su propósito es abrir el mundo como objeto de necesidades, fuente de estímulo y medio de autoexpresión al hombre auténtico, al hombre emancipado de toda fuerza exterior fatalista, como puedan ser Dios o Mammon, y de cualquier condición degradante como la pobreza y la inseguridad absolutas; a todos los hombres verdaderos, a la especie humana y no a los miembros de clases y castas. En esto consiste, dice Marx, la diferencia entre su comunismo y las formas "primitivas" de comunismo.

Su odio hacia la propiedad privada era la expresión del apasionado y morboso, aunque invertido, amor y estimación que le profesaban. Todo debía compartirse, en partes iguales para todos, incluso las mujeres. No se admitían las diferencias en habilidad o talento y si tales diferencias se hacían sentir sería preciso prohibirlas, lo mismo que los fenómenos culturales refinados, en favor de la gris y uniforme mediocridad, de la austeridad espartana. La verdadera fuerza motriz de estos comunistas era, desde luego, una envidia morbosa, mezclada, por supuesto, con reivindicaciones auténticas, más que el deseo consciente y positivo de ofrecer al hombre toda la riqueza del mundo para que alcance plenamente su destino y desarrolle todas sus posibilidades en una libre relación de intercambio, para que consiga el total dominio de la naturaleza, en vez de estar sometido a un hado ciego, a los avatares del mecanismo del mercado y a las veleidades de la propiedad privada.

Marx recuerda mucho a Fourier cuando compara la esclavitud del obrero actual, encadenado para siempre a su faena, con la libertad del hombre en la futura sociedad comunista, donde podrá cazar o pescar, viajar donde le plazca, de disfrutar.

La reconquista del mundo y la consiguiente abolición de la auto-

alienación del individuo darán origen en el hombre a un sentido de dignidad y supremo respeto a sí mismo, porque acabará con la enemistad entre la razón y los sentidos, el espíritu y la materia, la teoría y la práctica, el bien general y los intereses particulares. Estas dicotomías son el resultado de la división del hombre en clases ociosas, o por lo menos educadas, libres del trabajo físico, y clases trabajadoras. Separados de las actividades de la naturaleza y del contacto con sus realidades, nada tiene de extraño que los primeros creasen una estructura de ideas puras, frente al mundo defectuoso de la materia. Faltos de comprensión del proceso por el que la humanidad crea su propio mundo y se perpetúa a través del continuo esfuerzo social, los hombres recurren a la idea de un Creador de cielo y tierra. No tardarán en aprender que la humanidad es el Creador y Dios de sí misma y que su tierra es su paraíso.

d) ¿Ciencia o utopía?

Todo esto es una magnífica visión pero —en su aspecto positivo— una de las utopías de la época, en cierto sentido mucho más vaga que cualquier otra, y por lo mismo, más libre de las fantásticas construcciones psicológicas, mecanismos técnicos e imágenes paradisíacas en que las demás abundan.

Con anterioridad a 1848 por lo menos, Marx no intenta describir el tipo de gobierno o sistema administrativo que haya de venir después del éxito de la revolución comunista. Tampoco nos dice nada sobre la forma de llevar a efecto esa revolución fuera de que la vanguardia del proletariado, el Partido Comunista, la dirigirá. Podríamos decir que, hasta cierto punto, ello sea debido al hecho de que ya estaba en el aire, aceptada, cierta teoría de la revolución. Con todo, Marx no ofrece comentario alguno sobre la cuestión política más candente —como señala Gustav Mayer— la del mando o dirección, especialmente en una sociedad democrático-socialista. Engels descarta el apasionado interés de Carlyle por el tema con la cómoda manifestación de que en una sociedad socialista el hombre tendrá motivaciones distintas que en el pasado y, por lo tanto, el miedo al abuso de poder será irrelevante.

Últimamente —y qué triste le habría parecido esto a Marx— la visión marxista del futuro se funda en la premisa de que la verdadera esencia del hombre se convertirá en realidad con la abolición de todas las formas de autoalienación. Todo ello se basa en otras dos premisas, no demostradas, la primera de las cuales es la de que existe una auténtica esencia humana derivada de la verdadera naturaleza de la

especie —premisa sumamente escolástica—, y la segunda, la de que esa auténtica esencia constituye un vehículo de armonía social. Si ninguna de las dos es cierta —ni el hombre auténtico ni su predisposición a la armonía—, el sistema no podrá funcionar sin una coacción que asegure esa armonía, es decir, sin obligar a los hombres a ser lo que deben ser, hombres auténticos. Falta ahora saber si, en este caso, Marx no se habrá expuesto a la acusación de haber traído al hombre una nueva autoalienación; la de un hombre imaginario a una visión imaginaria.

PARTE II

NACIONALISMO MESIANICO

L'Histoire est le produit le plus dangereux que la chimie de l'intellect ait élaboré. Ses propriétés sont bien connues. Il fait rêver, il enivre les peuples, leur engendre de faux souvenirs, exagère leurs réflexes, entretient leurs vieilles plaies, les tourmente dans leur repos, les conduit au délire des grandeurs ou à celui de la persécution, et rend les nations amères, superbes, insupportables et vaines.

L'Histoire justifie ce que l'on veut. Elle n'enseigne rigoureusement rien, car elle contient tout, et donne des examples de tout.

PAUL VALÉRY.

Je hais, pour ma part, ces systèmes absolus, qui font dépendre tous les événements de l'histoire de grandes causes premières se liant les unes aux autres par une chaîne fatale, et qui suppriment, pour ainsi dire, les hommes de l'histoire du genre humain. Je les trouve étroits dans leur prétendue grandeur, et faux sous leur air de verité mathématique.

TOCQUEVILLE.

CAPITULO 1

DE LA INFALIBILIDAD PONTIFICIA A LA INFALIBILIDAD POPULAR (LAMENNAIS)

Cuando, rompiendo la continuidad histórica, la Revolución francesa acabó con la aceptación cándida de las cosas tal cual son y, al mismo tiempo, fracasó en su intento de implantar el reinado de la Razón, muchos de aquellos cuyo horror ante un vagar sin sentido no podía aminorarse confiando en la Divina Providencia se volvieron hacia la Historia, como ya hemos visto, buscando en ella la garantía de un propósito significativo y la promesa de un desenlace inevitable. Y en esta Historia, distinta del concreto e informe fluir de acontecimientos llenos de incertidumbre y azares —estructura universal de conexiones significativas y necesarias— ¿cuál es el núcleo o sustancia, y qué son solo apariencias accidentales y externas? ¿qué es lo primario y qué lo derivado? ¿Cómo equilibrar la continuidad de la Historia, una e indivisible, con el cambio y la revolución, por un lado, y con las diferencias de la historia nacional y local por otro? ¿Cuál es el lugar del individuo, como ser autónomo, dentro de esa Historia?

Ningún pensador de la primera mitad del siglo XIX podría ofrecernos un ejemplo más específico y concreto de esta búsqueda de sentido y certeza que Lamennais.

a) Teocracia: Unico régimen libre

Nadie ha sentido más necesidad ni ha estado menos dispuesto a conformarse con nada que no fuera lo absoluto, en lo que a certidumbre se refiere, que Lamennais; una postura totalmente opuesta a la de John Stuart Mill satisfecho con aquellas certezas que bastasen para cubrir las necesidades de nuestra existencia, sin ir más allá. La primera obra importante de Lamennais, *L'essai sur l'indifférence,* es un violento e insistente sermón contra la mayoría de la humanidad, que pasa por la vida sin esforzarse nunca por aclarar los grandes enig-

mas de la creación y los misterios de la vida, y más aún contra los que dicen creer en Dios pero se portan como si Dios no existiese, no le importásemos o no nos importase. Preocuparse tan solo de lo concreto e inmediato; no sentir necesidad de relacionar toda acción con algún principio fundamental; ignorar o sentir indiferencia ante la incoherencia existente entre creencias y vida; vivir alegre y estúpidamente, sin inquietud de espíritu, ni golpes de pecho... son signos, sin duda, de degeneración, pruebas de nihilismo. En su espantosa ansiedad ante la terrible proximidad del Infierno y el inevitable hundimiento de todo el edificio al aflojarse un solo gozne, Lamennais no hace concesiones a mecanismos internos que justifiquen tensiones y desórdenes. Nada admite entre el orden divino y la desenfrenada carrera del hombre hacia la perdición.

La gran rebelión contra Dios del hombre impío, que se considera la medida de todas las cosas, se inició, siglos antes de la Revolución francesa, en los reyes medievales que se arrogaron plena soberanía en la esfera temporal e independencia política del Papa. El señor que se creía único juez de los asuntos de Estado, asumía en realidad el poder de decidir lo que correspondía a la esfera temporal y a la esfera espiritual, y al hacerlo se colocaba en el lugar de Dios y trataba a la religión, a la Iglesia y al clero, como instrumentos de políticas seculares y organismos de poder material.

La hipocresía clamaba al cielo. Mientras se rendía una pleitesía aparente a la religión, el rey la vaciaba de todo su contenido, negándole su misión de santificar la vida en su totalidad indivisible. El protestantismo dio un paso más en la negación de la soberanía de Dios sobre la tierra. Aun creyendo en la revelación, los protestantes concedieron a la conciencia individual el derecho a interpretar la palabra divina, negando así la esencia misma de la religión, es decir, la cualidad incondicionalmente unificadora y absolutamente objetiva de la religión revelada y su incorporación en una institución inspirada y ordenada por Dios. El deísmo, consecuencia lógica del protestantismo, ensanchó aún más la brecha ya que, reconociendo vagamente la existencia de un Ser Divino, lo sitúa muy lejos, permitiendo a las cosas seguir su curso y dejando a los hombres sin brújula. Semejante actitud constituye un insulto grave a Dios porque le acusa de impotencia, de abandono o de ambas cosas; de hecho, de mala voluntad. No quiere, al parecer, conceder su guía y su caridad a los hombres. Los deístas dicen que la cohesión social exige de las masas incultas la creencia en Dios, el respeto a la religión organizada y la esperanza en la recompensa y el temor al castigo en el otro mundo. Con ello se desprecia a la mayoría de la humanidad, embaucándola con mentiras. Se la somete a unos jefes que se consideran más inteligentes y, por ende, destinados a gobernar a los estúpidos. Se creen capacitados para hacer caso omiso de Dios y con derecho a administrar el opio del pueblo para dominarlo mejor.

Con esto llegamos al punto crucial. La libertad absoluta de juicio del individuo supone, por una parte, la terrible desgracia de la masa de pobres criaturas confusas, sin brújula; por otra, la arbitrariedad terca y descarada del dominio de los más fuertes, entregados a pasiones egoístas. Cuando no existe un criterio objetivo, válido para todos y por todos aceptado, el juicio o la pasión de los más fuertes domina a los más débiles mediante la fuerza descarada o encubierta. Cuando falta ese criterio objetivo la idea dominante no persuade, obliga. La persona que la acepta no cree en ella, sólo se somete ante la violencia, ante la habilidad del sofista, o ante el anzuelo lanzado a su ambición. La inevitable conclusión de todo esto es que no hay libertad fuera de Dios y solo en Él existe. Poco importa que la soberanía —el poder supremo y exclusivo de mando, sin nadie más por encima— pertenezca al rey absoluto o a la asamblea elegida democráticamente; a una cámara de propietarios o a toda la nación reunida para deliberar. Si la decisión no tiene sus raíces en la voluntad de Dios, es imposición arbitraria que presume de razón objetiva, sin ninguna relación con la verdad o la justicia.

¿Quiere esto decir que toda la verdad está en las Sagradas Escrituras tal como las interpreta el instrumento de Dios en la Tierra, la Iglesia? Como otros ultramontanos y contrarrevolucionarios de la época romántica, Lamennais se ve atraído por dos puntos de vista. El uno es volverse a Dios y a la revelación; el otro recurrir a la historia y la tradición, es decir, al consentimiento general de la sociedad a lo largo de los siglos. Los dos destierran la razón individual cartesiana y niegan que sea la duda el punto de partida del individuo en su busca del saber y la certeza. Las enseñanzas cartesianas no podrán resistir la prueba de la experiencia; el simple hecho de que no podamos dar un paso sin utilizar el lenguaje —la red de ideas tejida por innumerables generaciones— basta para demostrar que el hombre parte no del "Yo dudo" sino del "Yo creo", porque hasta el más recalcitrante rebelde acepta de la sociedad mucho más de lo que rechaza; y absorbe y confirma más de lo que destruye e innova. En la mayoría de los casos, el hombre se rinde ante una autoridad implícita. Solo esa sumisión da continuidad y sentido a su vida y coherencia a sus actos. En definitiva, la verdad y la razón individuales se miden comparándolas con el consentimiento de la comunidad, la razón general de la humanidad. El que huye ante la razón universal o el consentimiento general recibe el calificativo de loco.

Desde el punto de vista católico, la teoría del consentimiento gene-

ral tropieza con grandes dificultades. Su misma aparición se debió a necesidades polémicas: la tradición nacional, representante del consentimiento general, sirvió de argumento contra las abstracciones igualitarias de la ley natural universal. Sin embargo, dicha tradición lleva consigo un matiz de historicismo, puesto que constituye una mezcla de datos objetivos, naturales y particulares sin ninguna significación moral, más el producto de circunstancias más bien fortuitas. La esencia del *Volksgeist* es la de que toda tradición nacional es única, mientras Lamennais y sus amigos ultramontanos buscan denodadamente una sanción objetiva universal.

La solución propuesta por Burke, Novalis, los románticos alemanes y los contrarrevolucionarios franceses, era la de una comunidad de naciones cristianas, basada en la existencia de una religión común, los mismos conceptos legales, normas similares de comportamiento y un gran sentido de responsabilidad por los valores y conveniencias de la civilización cristiana europea. Los apologistas de la Revolución francesa se apresuraron satisfechos a comparar la nueva base para la reciprocidad entre naciones —los derechos del hombre y de las naciones— con la política de poder rapaz y sin principios característica de las viejas monarquías. Los contrarrevolucionarios, por su parte, condenaron a la Revolución precisamente por haber destruido el antiquísimo y equilibrado sistema europeo, puesto que su imperialismo ideológico había degenerado hasta convertirse en una ambición de poder no limitada por el temor o el respeto a los valores e instituciones tradicionales.

Ahora bien, aunque la razón universal pudiese coordinarse con la nacional gracias a la ayuda de una síntesis europea superior —y, evidentemente, nadie pensaba en aquellos días que China o el Islam pudiesen reclamar su participación en el consenso general— aún subsistiría el gravísimo problema de que, en definitiva, volvía a quedar en manos del individuo la interpretación de cuál era ese consenso general en cada disyuntiva.

Ante esto, los católicos buscaban refugio en la Iglesia. El papa medieval era, para ellos, el árbitro divino entre las naciones; la Iglesia, la sanción tangible e institucionalizada de la verdad y la justicia. Destacaremos solamente dos de los numerosos argumentos de Lamennais. Hace suya la famosa teoría de Bonald sobre los orígenes del lenguaje, que no solo demuestra la superioridad del lento esfuerzo colectivo a lo largo de los siglos sobre el poder de invención del individuo, sino también que la razón humana es una emanación de la de Dios. El lenguaje es, después de todo, la estructura o, mejor aún, la articulación de la razón. Y, por lo tanto, ésta existió antes de que las palabras se reunieran en el lenguaje. A su vez, éste no habría podido convertirse en realidad por un proceso evolutivo sin la existencia de un *substratum* racional. Sin embargo, la razón humana es producto del lenguaje, lo que prueba que éste sólo puede haber sido un presente del Todopoderoso a Adán y Eva. Con la ayuda de ese regalo del idioma, los hombres procedieron a desarrollar la estructura de la razón, mediante la diferenciación analítica y la integración sintética, hasta conseguir poco a poco que reflejara el pensamiento puro de Dios. Esta teoría del lenguaje representa una aplicación poco corriente de las filosofías de Malebranche y Leibniz. El esfuerzo del pensamiento humano para comprender el universo ascendiendo de la diversidad a la unidad, se convierte en el lenguaje mesiánico de Leibniz, en la incesante lucha humana por alcanzar el pensamiento puro de Dios, venciendo todos los obstáculos que se oponen al razonamiento claro y a la buena voluntad. Al final del camino está la estructura completa de las ideas puras, así como el Reino de Dios.

Fue —y en esto queremos insistir— el aspecto social de esta forma de pensar lo que más atrajo a Lamennais. Si la certeza cognoscitiva y la coherencia científica son prueba de acuerdo entre la razón humana y el pensamiento de Dios, y salirse de su camino supone caer en el error y la oscuridad, debe existir también un sistema de verdades sociales y morales que sea expresión del pensamiento divino y que, plasmado en instituciones, constituye el Reino de Dios.

No necesitamos detenernos ahora a analizar los esfuerzos de Lamennais para demostrar que, si el consenso universal de la humanidad en todas las épocas postuló la existencia de una deidad y la necesidad de una religión, la universalidad, durabilidad y permanencia de la Iglesia Católica constituyen pruebas convincentes de que encarna la razón universal.

b) La herejía de la Restauración galicana

El régimen de la Restauración, con su apelación al galicanismo, fue paulatinamente pareciendo impuro, impío, tiránico y ateo a Lamennais. En primer lugar, constituía una democracia disimulada porque, aunque otorgaba al rey soberanía de derecho divino, y proclamaba que la Carta había sido concesión graciosa del soberano, un cuerpo legislativo elegido podía pedir cuentas a los ministros, valiéndose del presupuesto entre otros medios de control. Consecuentemente, el sistema era ilógico, falso y ruin, porque utilizaba engaños y malas artes para dominar los movimientos populares (ya que carecía de valor para declarar sus convicciones monárquico-absolutistas).

La filosofía del régimen eludía el problema de la sanción final. Los doctrinarios como Royer-Collard y Guizot negaban su existencia en

la tierra. No atribuían la soberanía al rey ni se la reconocían al pueblo, porque consideraban ridículo depositarla en una asamblea elegida por los 100.000 mayores contribuyentes del país. Guizot era protestante y no podía reconocer a la Iglesia como intérprete de la palabra de Dios. Lamennais negaba la simple posibilidad de una monarquía protestante, porque si los hombres se niegan a aceptar la cabeza suprema de la Iglesia, ¿por qué habían de someterse incondicionalmente a un soberano seglar en asuntos de Estado?

El galicanismo conducía a conclusiones protestantes, es decir, ateas. Según la Declaración de 1682, el Rey Cristianísimo de Francia era totalmente independiente y soberano en los asuntos temporales, y, además, las bulas pontificias necesitaban el *placet* regio para ser aplicables a la jerarquía eclesiástica francesa y no se podía celebrar sínodo alguno sin su consentimiento.

Los Borbones de la Restauración se apropiaron de la mayor parte de la legislación de los períodos revolucionario y napoleónico en lo relacionado con la educación (monopolio de la Universidad) las órdenes religiosas y la condición de los sacerdotes como funcionarios públicos pagados por el Estado; aunque se declaró a la religión católica la oficial del Estado, otras confesiones recibieron también privilegios y derechos similares. El Estado no quiso o no tuvo valor suficiente para consentir que la Iglesia recuperase o reconstruyese un patrimonio que le asegurase su independencia. En cuanto a las leyes contra el sacrilegio, el gobierno se avergonzaba de asumir la defensa de Dios y se escudó en la de ciertos ciudadanos cuyos sentimientos decía proteger.

Si el rey no tiene a nadie sobre sí y es totalmente independiente del papa —representante de Dios en la tierra—, de hecho impone su voluntad arbitraria sobre el pueblo, se convierte en déspota, y sus actos carecen de validez en cuanto actos de verdad y justicia porque se basan en la superioridad de la fuerza, en la violencia.

Si el Estado es el origen de los derechos de la Iglesia y la religión solo disfruta de protección cuando aquél lo considera útil, y ve su influencia restringida cuando el gobierno tema oposición o dificultades, la Iglesia está muy lejos de ser libre. La misión que Dios le ha encomendado no permite esas restricciones ni admite condiciones que limiten su actividad, sobre todo en el terreno de la educación.

Es más, la situación privilegiada de que disfruta una Iglesia convertida en instrumento favorito de una monarquía absoluta que se ha librado de la obediencia al papa y, por lo tanto, se ha colocado en el camino del despotismo ateo, es de una grave y sutil peligrosidad.

Y no solo porque su brillo mundano atraiga a los desaprensivos y ambiciosos hacia la carrera eclesiástica. La confusión de la influencia mundana y el prestigio personal —conseguidos al precio de la sumisión a los poderes seglares— con la grandeza de la Iglesia y la medida de su influencia, embota la sensibilidad moral; prestarse a la tortuosidad de la política, la vileza de la intriga y la lucha de ambiciones en conflicto —asechanzas inevitables de la lucha mundana por el poder— no solo originarán la corrupción moral sino que desacreditarán a la Iglesia a los ojos de los creyentes sinceros, y pondrán en manos de sus enemigos la más poderosa de las armas. Sea libre la Iglesia, renuncie a toda protección del Estado y a sus emolumentos, rompa la alianza entre trono y altar, porque en una monarquía galicana todos esos lazos llevan consigo la más insidiosa esclavitud.

c) La Revolución por voluntad de Dios

Cuando hubo llegado a esta conclusión, Lamennais se encontró en el umbral de la gran tragedia que había de dividir su vida en dos.

Los pensadores que creían que la Providencia se extiende como un manto sobre los destinos de hombres y naciones y, al mismo tiempo, condenaban la Revolución francesa, la democracia, el liberalismo y otras ideas revolucionarias tildándolas de impías y malignas, se veían a veces sorprendidos por dudas íntimas sobre si tan vasto, indomable y perturbador movimiento podría en realidad acontecer fuera de lo previsto por la Providencia o, cuando más, ser un castigo por los pecados de los hombres. Evangelista ardiente e incansable en la búsqueda de lo absoluto, Lamennais quizá fuese más un quiliasta que un moralista sobrecogido por el problema del pecado. Estaba absolutamente convencido de la presencia de Dios en todo proceso de transformación, movimiento, desarrollo, evolución y cambio. En una carta a un amigo, expresaba su constante convencimiento de hallarse próximo a un desenlace, a algún cambio fundamental en los asuntos del mundo, cambio preordenado y querido por Dios. Siendo así ¿cómo podía desechar con ligereza el avance de las masas y la expansión de las ideas liberales tildándolas de aberraciones pecaminosas? ¿Cómo podía rendir pleitesía a la inestable retaguardia de la monarquía borbónica como representante de la legitimidad? ¿Por quién se inclinaba la Historia? Si los signos merecían crédito, estaba al lado del pueblo, en cuyo caso la Iglesia se aferraba a un esqueleto. No solo apostaba por el peor caballo sino que demostraba incomprensión de los designios divinos y atraía sobre sí el odio y el desprecio de las masas, de cuya conversión era responsable. Además, con la sujeción de la Iglesia al poder secular, la Monarquía Galicana de la Restauración había

perdido todo derecho a la legitimidad. Se había convertido en un despotismo peor que la tiranía de las masas revolucionarias, porque suponía el sometimiento de muchos a uno o a pocos, sin conservar la ardiente convicción —por muy equivocada que estuviese— de jacobinos y liberales. Así pues, no pasaba de ser un interés particular y egoísta. Por otro lado ¿no habría por lo menos una chispa divina en la conmoción atormentada de la Revolución europea? Evidentemente, una vez que hayamos admitido que las viejas monarquías no tienen derecho alguno a la legitimidad, que utilizan el nombre de Dios en vano y son culpables del delito de opresión, la lucha de los pueblos se convierte en rebelión contra la impiedad, contra el poder arbitrario del hombre sobre el hombre, en una palabra, contra los ídolos. Dios ha creado a los hombres a su imagen y semejanza y el cristianismo es el evangelio de la igualdad y la fraternidad; al pedir obediencia exclusiva al Dios Único, prohibió a los fieles obedecer a los que se erigiesen en ídolos. Aunque las masas de Europa entera lo ignoren, de hecho no buscan simplemente liberarse de sus cadenas, no luchan por la libertad de expresión y de asociación, por la igualdad de sufragio o la libertad económica, sino por el hallazgo de la verdad y de un orden legítimamente auténtico. No solo quieren apartar las limitaciones que les oprimen, les invade el deseo de alcanzar la verdad auténtica y tomar por guía a la justicia pura. Se han levantado contra la arbitrariedad, el egoísmo caprichoso y las leyes injustas. Destruyen los ídolos. En lo profundo de sus corazones, las masas llevan la imagen del cristianismo y del auténtico orden cristiano. He aquí una llamada a la Iglesia, como no ha conocido otra igual desde el Imperio Romano y los reyes bárbaros de Europa: a colocarse a la cabeza de las masas, responder a su deseo de verdad y rectitud, cristianizar Europa y el mundo y acabar con el dominio del hombre sobre el hombre. Es la gran oportunidad de subsanar el calamitoso error de la Iglesia de haberse conformado con la santidad individual, y haber abandonado la lucha por la cristianización de la sociedad. La corrosiva hipocresía de la dualidad de normas, Iglesia y Estado, teoría y práctica, cielo y tierra, principios cristianos y comportamiento político, ética del Evangelio y normas comerciales, está a punto de desmoronarse.

El enemigo irreconciliable del individualismo, que consideraba toda petición de libertad de conciencia una puerta abierta a la anarquía, se convirtió en el campeón de la libertad en todos los terrenos. Toda restricción a la libertad por un poder que no sea el de Dios, constituye acto de arbitrariedad caprichosa y violenta, y puesto que ninguna de las fuerzas contendientes puede reclamar para sí la inspiración divina, la libertad absoluta de todas es la solución lógica. La Iglesia debe ser la última en pedir restricciones de clase alguna, pues

pequeña debe ser la fe de los que temen el choque franco y libre de opiniones, desconfían de la victoria de la verdad cristiana y recurren acobardados a la protección de la policía, de la censura y de la represión hecha por un Estado pagano.

En esta etapa, el más extremado liberalismo va unido a la enfática apoteosis de la centralización e infalibilidad pontificias. Lamennais no podía renunciar al canon de la unidad de fe ni al principio de una Iglesia ecuménica libre de toda interferencia exterior. Su enemigo era la Iglesia nacional independiente, que niega la libertad cristiana; subordina la Iglesia al Estado; viola la idea de la unidad e indivisibilidad de la Iglesia cristiana.

Convertido en blanco de las invectivas de los dignatarios de la Iglesia galicana —en los que aún perduraba el recuerdo de la iglesia mártir de la revolución—, tenido por loco o desequilibrado, por uno de esos que "quieren resucitar los muertos", por temible y excesivo simplificador y terco revoltoso, Lamennais no se dejó intimidar y continuó vertiendo sus profecías, en el lenguaje poético, de la Biblia, en las páginas de *L'Avenir,* desafiando a los cardenales y exasperando a obispos y ministros. No tenía aún problema de conciencia; no se había separado de la Iglesia apostólica; la Iglesia galicana estaba cerca del cisma; en fin, sería absurdo pensar que el Santo Padre de la Iglesia Universal quisiese oponerse a su cruzada por la libertad eclesiástica y a la lucha por el triunfo definitivo de Cristo.

No es labor nuestra, porque el relato se ha hecho ya muchas veces, repetir aquí la historia del fracaso de Lamennais en cuanto a obtener la aprobación papal, su condena por el Vaticano y su ruptura con la Iglesia Católica. Hay algo de épico en la decisión de los tres jóvenes apóstoles (los otros dos eran Montalembert y Lacordaire) de encaminarse a Roma para exponer al Pontífice Gregorio XVI su disputa con la jerarquía francesa. Las cartas de Lamennais y sus compañeros, el *affaire de Rome* y la correspondencia de los embajadores francés y austríaco ante la Santa Sede, dan una idea de la atmósfera creada por lo extremadamente lento y dilatorio de los trámites; del aburrimiento decepcionado y cínico que ridiculiza los entusiasmos ingenuos y mueve la cabeza ante los trágicos dilemas de los que se creen elegidos y capaces de transformar el mundo entero; de esta estrategia de la evasión y el agotamiento contra la que luchaban inútilmente los jóvenes y en la que se sentían envueltos, agotados y ahogados. Tras largas semanas de impaciente espera, se ofrece a Lamennais una audiencia con el Papa, con la condición de no mencionarle el objeto de su misión. Recibe instrucciones de regresar a su casa y esperar allí la decisión pontificia que llevará tiempo, pero en el camino de regreso, mientras asiste a una reunión en Munich, le alcanza y anonada la

bula *Mirari vos,* que contiene la más violenta condena de todos los principios a cuya defensa y propagación se creía llamado Lamennais: libertad de conciencia, libertad de prensa, ideas democráticas. La Iglesia se situaba incondicionalmente frente al liberalismo y al lado de la Santa Alianza y de la autoridad constituida. La marcha de los pueblos hacia su emancipación y la lucha de las naciones por su expresión nacional serían para la Iglesia actos de rebelión contra la autoridad y el orden establecidos por Dios. Había llegado el momento crucial de la vida de Lamennais. Él, a quien el problema del individuo frente a la voz colectiva de la humanidad no dio nunca descanso; él, tan sensible y horrorizado por el orgullo insolente del individuo que se cree más sabio y más santo que los demás; tan temeroso del error y tan hambriento de certeza; él, para quien la infalibilidad del Papa era roca y ancla; que llegó incluso a sostener que el Papa no tenía derecho a evadir la responsabilidad de su condición de infalible; se veía ahora condenado de la forma más autoritaria como vehículo de error y rebelión impía. ¿Qué podía hacer? ¿Tendría que negar sus más profundas convicciones? ¿Y cómo podía, por otro lado, estar seguro de que no era su propio orgullo el que bullía en él, sino la voz de Dios?

Lamennais tomó su decisión: después de haber hablado la Iglesia, él no volvería a hacer declaración alguna sobre temas teológicos o religiosos, pero se consideraría libre de seguir su propio camino en todas las cuestiones temporales y políticas y semejante decisión era totalmente contraria a sus más queridas convicciones: la de que la religión debía ser el factor determinante en todas las esferas de la vida, porque toda sociedad es imposible si no está basada en la religión y, por lo tanto, el dualismo de Iglesia y Estado es un error fundamental y causa de todo mal. Con su larga experiencia en relación con el hecho de que teorías apasionadas y hombres arrojados se anulan a veces mucho mejor con la indiferencia, el Vaticano se habría contentado con dejar las cosas como estaban. Pero el compromiso, el eludir declaraciones concretas y la ambigüedad resultaban imposibles con un hombre de la vehemencia y tozudez de Lamennais. En lugar de ignorar un intercambio de correspondencia oficiosa entre el Vaticano y uno de los arzobispos franceses sobre sus opiniones, Lamennais le dio publicidad, atrayendo así sobre su persona una condena más concreta y directa. El compromiso anterior ya no podía mantenerse y Lamennais se separó definitivamente de la Iglesia Católica. Se convirtió en el profeta del pueblo. Solo, abandonado, en la mayor pobreza y en un estado de permanente exaltación, incapaz de abandonar las costumbres del sacerdote austero, pero ya sin rebaño, Lamennais transformó el periodismo en púlpito, o mejor aún, en la cumbre, batida por todos los vientos, del profeta.

d) "Vox Dei, Vox Populi": Democracia directa

El "pueblo" ocupó el lugar de la Iglesia. Los designios de Dios se cumplirían por medio del pueblo: la universalidad de los creyentes, la verdadera Iglesia. Sin saberlo, el pueblo se esfuerza por convertir en realidad el ideal, traicionado por la Iglesia, de la existencia de un solo rebaño y un solo pastor. No habrá gobierno del hombre por el hombre, ni gobierno guiado por el interés. La justicia y la verdad objetivas serán la ley, es decir, tan solo la voz de Dios será soberana y su victoria sobre los ídolos se irá manifestando poco a poco en la creciente concordia entre los hombres hasta alcanzar la unanimidad. El mayor obstáculo es la desigualdad, forma disimulada de despotismo y encadenamiento, de gobierno arbitrario y codicia egoísta, es decir, de paganismo. En un sistema de desigualdad, la única consideración de los privilegiados no es defender la libertad o mantener la justicia (ambas cosas quieren decir lo mismo) sino sus propios intereses contra todo ataque de los desheredados, mientras las víctimas de esa desigualdad, atenazadas por el temor a la inseguridad y encadenadas por la pobreza, carecen de libertad y de los medios de alcanzarla, y se ven obligadas a servir a los ídolos. Virtud, moral, generosidad, bondad, buen sentido, modestia y lealtad solo se encuentran entre los pobres y humildes, cuyas buenas cualidades naturales no han sido corrompidas y alteradas por la codicia y la intriga. A ellos se dirigen las inflamadas imágenes bíblicas de sus *Paroles d'un croyant,* por cuyas páginas desfilan reyes reunidos en tétricas conjuras para beber la sangre de los pueblos. La igualdad es condición precisa para la libertad y ha de venir antes que ella. Libertad quiere decir que nadie tiene derecho ni poder para impedir a los demás que expongan su opinión, o para entorpecer o falsificar la expresión de la voluntar popular que es la voz de Dios hablando a través de su Iglesia, la universalidad de los creyentes inspirada por Él. He aquí la razón de que, en 1848, Lamennais luchara no solo por las viejas libertades liberales, sino por una especie de democracia plebiscitaria reminiscente de la constitución de 1793. Los diputados y funcionarios del gobierno serían elegidos por voto directo, por sufragio universal y no para actuar de representantes sino de mandatarios que pudiesen ser destituidos en cualquier momento. Lamennais insistía en la administración descentralizada y quería infundir vitalidad a la comuna para que fuese una entidad casi autónoma. La nación permanecería reunida en constante deliberación. Estas inquietudes de Lamennais se debían a su temor de que algunos hombres o grupos de la nación se viesen arrastrados por deseos impuros e intereses particulares; es decir, por la

fuerza. Lamennais no podía, desde luego, aceptar el derecho superior de mayorías numéricas por el simple hecho de serlo. La legitimidad no es consecuencia o privilegio de los números. Pero tampoco quería adoptar la opinión del relativista; puesto que no hay una sola verdad, o, cuando menos, no se puede saber con seguridad en quién se alberga esa verdad, toda opinión debe merecer la consideración de válida. Cierto, solo puede haber una voluntad auténticamente legítima, pero la única forma segura de no encontrarla es oponerse a su búsqueda, imponiendo frenos al pensamiento y a la expresión individual. Solo la búsqueda activa y totalmente libre puede descubrirla. El ideal aceptado unánimemente significará libertad absoluta, como libertad en Dios, única forma de libertad que es verdadera. Tendrá como esencia la absoluta certeza, y no habrá obediencia a hombres ni cabrá la arbitrariedad, es decir, ni despotismo ni idolatría de cualquier clase que sean.

Gracias a escritores como Lamennais el concepto de "pueblo" se convirtió en una idea plena de significado, y vino a ser sinónimo de una personalidad homogénea, una entidad sacrosanta, lo cual llevaba implícita una voluntad del pueblo definida y exclusivamente válida. Al mismo tiempo, la negación del dominio del hombre por el hombre y la imagen de un solo rebaño y un solo pastor, solo podía hacerse realidad en la unanimidad de todos los llamados a expresar su voluntad, es decir, en la democracia plebiscitaria. Como ya se ha dicho repetidas veces, la democracia directa en un país grande significa anarquía o dictadura mantenida por la "unánime" aclamación de la voluntad presentada como del pueblo.

El concepto que Lamennais tenía del pueblo respondía a una inclinación marcadamente social. Se oponía, como los jacobinos, a cualquier tipo de colectivismo económico y habló despreciativamente de la tiranía estatal que, en un Estado comunista, convertiría al individuo en simple pieza de un gigantesco e inhumano mecanismo, degradándole a la condición de siervo en un nuevo sistema feudal. Sus opiniones sobre cuestiones económico-sociales pueden ser descritas como radicalismo social extremado e igualitarismo individualista, con impuestos progresivos, abolición de monopolios, libertad económica absoluta y, finalmente, crédito social —la panacea de tantos reformadores sociales de la época—, que permitiría a los ciudadanos de escasos recursos establecerse por sí mismos y ganar una módica independencia. El desarrollo industrial y la técnica influyeron poco en su mente excepto, desde luego, en lo que se refiere a los males sociales que la Revolución industrial trajo consigo. Es cierto que Lamennais predicaba un evangelio de paz y aconsejaba a las masas la renuncia a la violencia; no quería la guerra de clases. Sin embargo, las borrascosas

profecías de inminente y catastrófico levantamiento que aparecen en las *Paroles d'un croyant, Du passé et de l'avenir du peuple, Le Livre du peuple,* y *Le Pays et le Gouvernement* (folleto que le valió un año de cárcel), a pesar de lo moderado de sus ideas si se analizan serenamente, le convirtieron en una de las voces más potentes y efectivas del coro de protesta y rebelión social. En 1848 Lamennais se sentaba con la extrema izquierda en la Montaña de la Asamblea Nacional. Rompió toda relación con su sobrino favorito cuando supo que el joven Blaise había luchado en las filas de la Guardia Nacional contra los trabajadores insurgentes, el pueblo, en los días de junio.

CAPITULO 2

"GESTA DEI PER FRANCOS" (MICHELET)

a) El esquema de la historia universal y la nación

Lamennais denominó al pueblo *universitas fidelium;* no le preocupaba el fenómeno particular de un pueblo específico al que la geografía, la raza, el idioma y la historia hubiesen constituido en nación *sui generis.* Después de todo, el concepto de pueblo que él se había forjado nació como reacción contra lo que le parecía una traición a la doctrina de un solo pastor y un solo rebaño, cometida por una Iglesia culpable del delito de galicanismo idólatra. Para el profeta que busca desesperado la absoluta certeza, cualquier interés sobre el carácter particular de una nación determinada, lleva aneja cierta idea de arbitrariedad. Por otro lado, la diversidad de naciones bien podía servir de prueba de la relatividad de los valores.

Escritores que, como Michelet y Mazzini, reclamaban para sus países una significación superior sobre la multiplicidad de naciones diferentes, se vieron obligados a defender la unicidad de la historia universal considerada como esquema, de inevitable lógica, que combina la diversidad dentro de la unidad. La idea de misión nacional exigía una visión más amplia de la Humanidad para que el concepto de nación elegida pudiese tener sentido. Es más, a mayor divinidad de los atributos otorgados a una nación específica, más absoluto ha de ser el significado de la Historia, en la que su propia historia se apoya y cuya realización se le ha encomendado. De otra forma, la condición de única no puede atribuirse ni puede haber normas para distribuir cometidos y otorgar recompensas.

No es pequeña paradoja el que la ideología nacionalista esté profundamente enraizada en conceptos muy elaborados de historia universal y que los credos nacionalistas hayan aparecido primero como evangelios universales dirigidos a la Humanidad, mensajes de inminente realización universal.

Así, pues, se encontraron compartiendo el terreno con los movi-

mientos socialistas porque los dos partían de los mismos motivos. La cuestión de si eran aliados o enemigos tuvo en su momento una importancia decisiva.

Michelet y Mazzini profesan creencias similares a pesar de ciertos puntos un tanto distintos. Los parecidos con Saint-Simon, Hegel y Marx resultan demasiado evidentes para que sea necesario subrayarlos y, por lo tanto, será inevitable alguna repetición.

La Historia es una, la historia universal. "La Humanidad es la palabra viva de Dios —dice Mazzini—. Está animada por Su espíritu que se manifiesta en ella, cada vez con más claridad, de época en época." "Es una entidad colectiva en la que cada generación está ligada a las que la precedieron y a las que la han de seguir, en la que la existencia de cada individuo está tan estrechamente unida a las de los demás que se ve multiplicada en ellas. La vida de la humanidad es continua y sus facultades son la suma de todas las facultades individuales que han sido ejercitadas durante quizá cuatrocientos siglos." Historia es teología, es el relato de un desenlace. Historia es apocalipsis, avanzando irremisiblemente hacia un fin predeterminado, constituido por la solución de toda contradicción e incoherencia.

b) Libertad frente a fatalismo

"Con la creación del mundo, dice Michelet, se dio comienzo a una guerra que solo terminará con el mundo mismo, no antes; es la guerra del hombre contra la naturaleza, el espíritu contra la materia, la libertad contra el fatalismo, la historia no es más que el relato de esa interminable batalla... Constituye la dignidad del hombre y la armonía del mundo."

Para los dos autores el protagonista de la historia es el pueblo y no los individuos. Aquél es el motivo principal, el vehículo de la Historia, el ejecutor de tareas y encarnación de aspectos históricos. La lucha del pueblo por la completa realización de sí mismo mediante la emancipación de toda limitación impuesta por la naturaleza y de las instituciones equivocadas, es idéntico al avance hacia el desenlace del drama de la Historia.

Ese desenlace está a punto de ocurrir y constituirá la contrapartida y reverso de la herencia cristiana. Semejante, o aún mayor, en importancia a la aparición del cristianismo, terminará lo que la Iglesia dejó sin hacer y remediará lo que ella adulteró.

El dominio de la naturaleza sobre el hombre, del fatalismo sobre la libertad cede terreno, dice Michelet, a medida que avanzamos de Oriente a Occidente. En la India, "el vientre del mundo", el hombre

se ve aplastado por la omnipotencia de la naturaleza; sucumbe ante los efectos de la intoxicación y la languidez producidos por un clima extremado y una fauna y una flora exhuberantes; ni siquiera intenta la lucha y con "sombría y desesperada voluptuosidad admite que Dios lo es todo y todo es Dios, y que él mismo no es más que un accidente, un fenómeno de esa sustancia única".

La lucha de la libertad contra ese fatalismo consiguió sus primeras victorias en Persia, en la idea de los dos principios, el bien y el mal; y en Egipto, con la aparición de la creencia en la inmortalidad del alma, que determina el nacimiento del concepto de personalidad humana. La naturaleza fue después destronada por los judíos, cuando el dualismo persa dio paso a la unidad. "Para ese pequeño mundo de unidad y espíritu, un punto en el espacio, entre la montaña y el desierto fue suficiente." El espíritu de libertad levantó a los héroes de Judea contra el yugo extranjero y guió a los profetas contra fetiches y tabús.

En Europa, donde la naturaleza es escasa y nada regala, sin ser por eso cruelmente abrumadora, los esfuerzos incansables de los griegos crearon la ciudad, una entidad unificada, rica y concentrada, que contrastaba con la dispersión característica de la vida de los bárbaros asiáticos. El fracaso de los griegos para crear un Estado pone de manifiesto las limitaciones impuestas por la geografía, las leyes deterministas inseparables de la configuración del terreno, la situación de las islas, el curso de los ríos, las barreras montañosas. Además, aunque la polis materializaba el ideal de ciudadanía libre, los esclavos y los extranjeros quedaban excluidos de la constitución griega.

Ni siquiera la ciudad romana pudo vencer totalmente al fatalismo a pesar de la universalidad del derecho romano abstracto y de la institución de la ciudadanía. Los esclavos continuaron fuera de la humanidad universal. El Imperio Romano se saturó de las religiones místicas y orgiásticas de Oriente, con su culto a las fuerzas naturales y al simbolismo obsceno de la fertilidad.

c) Libertad frente a gracia

El cristianismo marcó el triunfo de un credo universal sobre la heterogeneidad de razas, tribus, provincias y castas, determinadas a su vez por accidentes geográficos y factores naturales. En su calidad de mensaje espiritual rechazó el sensualismo y el materialismo propios de la idolatría; solo reconocía el esfuerzo personal para prosperar dentro de la Iglesia y quitó al nacimiento y al linaje —determinantes fatalistas— su carácter trascendental. Proporcionó cohesión y unidad a mil años de Historia de Europa, y su vitalidad se manifestó en cruzadas y catedrales, teología y fe popular.

Sin embargo —y con el paso del tiempo Michelet se sintió más y más obsesionado con esta idea—, el cristianismo se verá irremediablemente invadido de fatalismo y se hará totalmente incompatible con la libertad. El concepto de pecado original es el pecado original del cristianismo. La idea de una culpa colectiva heredada de padres a hijos, es una idea carnal, fatalista y materialista, que niega todas nuestras ideas de justicia, según las cuales el hombre es únicamente responsable de sus propios actos. Es todo lo contrario de la idea de libertad, según la cual el hombre inicia su vida libre de toda responsabilidad. El dogma básico del cristianismo es totalmente arbitrario: el delito por el que toda la humanidad padece fue cometido por un solo individuo, Adán, y la Redención de toda esa humanidad la consiguió un solo hombre, Cristo. El Salvador nos redimió porque Él lo quiso y no porque en nosotros pudiese existir algún mérito, *miracle d'amour*. A cambio de todo eso se pide al hombre que tenga fe y nada más. La Fe en haber sido salvado, y no las propias obras, es la condición para salvarse. "No hay justicia fuera de la fe y el que no cree es injusto." "Cree o perece", condiciones estas que no dependen de nuestra voluntad. *On ne croit pas comme on veut.*

Después, mejorando a San Pablo, San Agustín enseña que la salvación no depende ni de la fe ni de nuestras obras. Es un regalo concedido por Dios, un acto de gracia, y añade: "Creo porque es absurdo." Podría haber dicho también "Creo porque es injusto". Porque la gracia, y su contrapartida, la condenación, procedentes de los designios inescrutables de Dios a través de la predestinación, y sin que intervengan nuestros méritos o faltas, significa arbitrariedad y, por ende, injusticia y encadenamiento.

Y así, Gracia y Justicia son, al parecer, enemigos enzarzados en mortal combate durante toda la historia. Fatalismo y Libertad frente a frente. La idea de gracia inspira incertidumbre, desanima todo esfuerzo, impide al hombre confiar en sí mismo y formar su propia vida mediante el esfuerzo creador; se convierte en vehículo de eterna injusticia. La monarquía por derecho divino, los privilegios feudales y la desigualdad de clases son prolongaciones de la idea fatalista de un pecado original heredado con la sangre de padres a hijos, junto con la monstruosa creencia en la predestinación. *Sombre doctrine... pour mille ans voile la face de la justice éternelle.*

Todo caudillo victorioso ha invocado la filosofía cristiana para probar que el triunfo de la fuerza bruta representa la voluntad de Dios, y la derrota del vencido confirma su condenación predestinada. El envío de las criaturas no bautizadas al infierno eterno fue la su-

prema expresión de la crueldad fatalista del "credo de amor" cristiano.

Un evangelio de amor humilde cubrió la tierra con un océano de sangre. El sacerdote elegido que creía tener el poder de repetir día tras día el milagro: *amener Dieu sur l'autel, se faire obéir de Dieu... faire Dieu!...* tenía que tratar con odio implacable a todo aquel que pusiese en duda su monopolio y derecho de tutela. De esta forma, la crueldad del clero levantó un *pyramidal bûcher* "quitándose la dulce máscara de la gracia... con el fin de aniquilar la justicia". La lucha de la justicia contra el fatalismo es la del hombre por liberarse de determinaciones fatalistas que le impiden encontrarse a sí mismo y le agobian con cargas que él no ha preparado, de la diferenciación de razas y de las limitaciones tradicionales. Es este un concepto de la justicia esencialmente individualista, y casi atomístico.

La libertad como contraria al fatalismo no es, sin embargo, un mero librarse de las cadenas, sino la victoria del espíritu organizador y unificador sobre la dispersión y el aislamiento que acompañan a la naturaleza fatalista y la inercia tradicional. Originalmente, la geografía mantuvo a los hombres encerrados en pequeños núcleos cual la tribu y la provincia. Como resultado de esto nacieron una infinita variedad de leyes y costumbres, autonomías provinciales y privilegios locales, que no tenían su base en la razón ni en la justicia, a la vez que la creencia fatalista en la sangre perpetuaba una estructura de clases absurda y la injusticia social.

La libertad es la fuerza, la idea abstracta, que une a las razas, tribus y provincias; que coloca a los hombres fuera y por encima de las unidades predeterminadas por la naturaleza, la sangre, el pasado y el interés, y los une en un credo común; que sustituye la costumbre local y la legislación municipal por el gobierno centralizado. César es superior a Catón. Cuanto más artificial y unitaria sea una institución, tanto mayor es el grado de libertad alcanzado.

Michelet no se preocupa de la libertad individual; solo le preocupa la libertad colectiva. No es la independencia del individuo lo que representa libertad sino el esfuerzo por establecer un credo unificador, o una institución que lo encarne.

d) La historia del pueblo: Francia

"Lo menos simple, y menos natural, lo más artificial, es decir, lo menos fatalista, lo más humano y lo más libre del mundo es europeo; y lo más europeo es mi país: Francia."

Alemania es la India de Europa. Con sus inclinaciones panteístas

y su abandono contemplativo carece de habilidad para una organización centralizada *vaste, vague, flottante et féconde... toujours jeune et vierge... comme par enchantement... un liquide vivement saisi... monstreusement diversifié... mortellement infini.* La característica principal del pueblo alemán ha sido la *abnégation de soi:* el hombre se entrega ansiosamente a un *seigneur* o corporación, y rodea a los héroes con una aureola de perfección sobrehumana: Sigfredo, Barbarroja...

Inglaterra, es cierto, es un Estado unificado. Sus componentes, razas y clases, sin embargo, han permanecido apartadas, más aún, incluso, que en Alemania e Italia. Están superpuestas unas sobre otras y enzarzadas en eterna enemistad. La libertad inglesa es fruto del orgullo y el egoísmo de la aristocracia y de ahí el entusiasmo por las libertades tradicionales, e individuales, por los gobiernos autónomos locales, y no por la libertad social universal.

Francia representa la más completa fusión de razas, tribus, tradiciones e ideas en Europa. A la inversa que Alemania e Italia, Francia ha tenido durante siglos un centro, el mismo centro: París. Si la prueba de vitalidad orgánica está en la capacidad para atraer y absorber razas y pueblos extranjeros y la prueba de eficacia, en cuanto a universalidad, en servir de guía y maestro a otras naciones, Francia posee las dos en el más alto grado.

El genio francés es preeminentemente social y, por ello, Francia fue el primer Estado nacional y centralizado de Europa, levantado sobre las ruinas de la anarquía feudal. Los juristas franceses vencieron en seguida a los caballeros y al clero, porque Francia sabe sustituir la natural lealtad local y tradicional por la voluntaria adhesión a una idea abstracta y reunir a individuos, en apariencia diseminados y arrancados de sus grupos tradicionales, en una comunidad de fe y mutuo amor, basada en la igualdad total.

La confianza en la persuasión y la predilección por la dialéctica, la retórica y la ley, características de una democracia deliberante en una atmósfera de *nivellement intellectuel,* y en una lengua comprensible para todos, demuestran el genio social francés que prefiere la prosa a la poesía. El individuo en Francia, al contrario que en Inglaterra, no quiere apartarse sino que desea compartir con los demás el bienestar común. "El individuo debe su gloria a la participación voluntaria en la totalidad. También él puede decir: "Mi nombre es legión." El individuo en la masa y sobre todo en la acción... *sentiment de la communauté, qui fait le vrai caractère de l'homme.*

Aunque postula *prima facie* la liberación y autoexpresión del individuo como fin de la Historia, Michelet coloca muy por encima la realización colectiva. Esta era inherente al supuesto básico del esquema

universal de la historia. Todo conjunto colectivo y predeterminado asigna de antemano papeles y misiones no al individuo sino a la época, a la nación, al movimiento. Asigna deberes, en vez de conceder derechos; exige sacrificios antes que retroceder ante la voluntad libre y arbitraria del individuo aislado.

El pueblo, no un individuo es el héroe de la historia. La tendencia a ensalzar la misión del gran hombre en la historia es para Michelet, en el fondo, una tendencia fatalista, porque admite la posibilidad de que el capricho de un individuo, su mala digestión o su temperamento, puedan alterar el desenlace inevitable de la Historia.

Ya Vico nos había dicho que los héroes legendarios de la antigüedad, Hércules, Ulises y otros, eran imágenes de las cualidades de un pueblo idealizadas por él mismo, siendo así la leyenda una autobiografía popular.

Historia, relato de acontecimientos, e Historia, imagen del pasado en la mente de las generaciones posteriores: Vico hizo el gran descubrimiento de que el hombre solo puede reclamar para sí el conocimiento de las ciencias humanas, es decir, de la historia, porque él es su autor y por ende está en situación de saber de dónde viene y a dónde se encamina, cómo y por qué. Sólo Dios tiene conocimiento del mundo de la naturaleza porque sólo Él lo creó.

Si el pueblo es el hacedor de la historia, solo el pueblo puede conocerla. De ahí la insistente referencia de Michelet a la tradición popular, a la tradición oral y al consentimiento colectivo, a la *conscience populaire,* al desprecio de la creencia particular e incluso de la investigación y opinión individuales propios del intelectual.

"Esto es lo que Francia nos pide, a los verdaderos historiadores: no hacer la historia. Ella se hace sobre puntos esenciales *moralement.* Los grandes resultados quedan inscritos en la conciencia popular, pero, para restablecer la cadena de hechos, e ideas que los originaron: «yo no os pido —nos dice— que inventéis para mí mis propias creencias, que me dictéis mis juicios; vuestra misión es recibirlos y adaptaros a ellos. El problema que os expongo es que me digáis cómo he llegado a estas conclusiones... He actuado y he juzgado, pero todos los actos intermedios entre estas dos etapas se han borrado de mi memoria. Es vuestro deber adivinar a *mes mages.*» La imagen del pasado en la memoria del pueblo es la autética historia, y el juicio que merecen al pueblo los hechos y héroes del pasado es el de la historia misma.

"La opinión básica que menos desorienta... es la que menos confianza inspira al intelectual joven y que la ciencia perseverante termina por encontrar verdadera, fuerte e imperecedera; es la creencia popular *(croyance)",* verdadera *au total,* a pesar del embellecimiento de los detalles. La leyenda es "otra historia, la del corazón del pueblo y la de su imaginación". Los adornos de la leyenda, aunque apartados de los hechos auténticos, son las cosas que vio el pueblo, *des yeux du coeur.* Quitándole las galas, lo que queda de la creencia popular es, especialmente en lo que se refiera a la moral histórica, "profundamente justo y cierto". En astronomía o química los científicos enseñan al pueblo, pero sobre el hombre, su pasado y su moral, su corazón y su honor, "no temas, hombre de estudio, dejarte enseñar por él", por el pueblo. Michelet estudió en libros y manuscritos, pero, sobre todo, buscó la tradición oral en todo cuanto se refería a la *moralité historique.* La tradición oral es la tradición nacional. No es lo que diga este o aquel individuo, sino lo que dicen los campesinos, los hombres del pueblo, los viejos, las mujeres e incluso los niños; en las tabernas y en los caminos. Pueden equivocarse respecto a las cosas, pero muy rara vez respecto a los hombres. Llevad a cabo una encuesta entre gentes de todas clases, no solo trabajadores ("muchos de estos demasiado ilustrados ya para ser del pueblo"), no solo entre las mujeres ("su sensibilidad las desorienta muchas veces") sino entre "personas de distinta edad, sexo, situación"; renunciad a las *diversités accessoires,* tomad el total de respuestas y encontraréis en todos un juicio idéntico sobre las causas de la Revolución y de su fracaso, con excepción de los *"écrivains systématiques,* obreros ilustrados que, influidos por sistemas y por... cierta prensa, se han apartado de la tradición común a la masa del pueblo". ¡Pero qué son unos cuantos miles de hombres, en unas cuantas ciudades, comparados con treinta y cuatro millones, la *quasi-totalité* del país!

Como los juicios de Dios, la soberana justicia del pueblo no ofrece motivo alguno. A los intelectuales les exaspera la condición caprichosa del pueblo. *"Caprice aux yeux de l'ignorance; pour la science, justice profonde...* Lo que tú, débil y sutil, consideras injusto, es el error de tu propio espíritu." "Cuidado, señores, cuidado, es el juicio del pueblo, la decisión del soberano; no estamos aquí para reformarlo, sino simplemente para comprenderlo." Si existen divergencias entre los documentos y la tradición popular, son los documentos, memorias, diarios, etc., los que representan casos individuales, especiales. La "voz de Francia", "muy grave, muy cierta, de autoridad superior a todas las demás", la tradición popular es superior al relato individual. Francia no es simplemente un observador, un testigo, "los conoce (hombre y hechos), porque ella los creó"; ella, y no los individuos. Los intelectuales tienen por misión buscar y hallar la cristalización de la *conscience intérieure (conclusions simples et naïves)* del pueblo. Poco importa, en definitiva, si la versión popular no concuerda con los hechos. No importa gran cosa que la historia de Guillermo Tell sea cierta; en otras tradiciones aparecen también relatos simila-

res. "El cuento puede no ser real pero es eminentemente cierto, es decir, está completamente de acuerdo con el carácter del pueblo que lo da por histórico."

La historia es la autobiografía del pueblo y este no es la suma de tipos, clases, profesiones, intereses, grados de educación y conocimiento, un complejo de elementos de diversidad infinita y heterogénea; es una entidad en cierto modo mística, de personalidad homogénea y definida. En otra parte nos ocupamos de los aspectos sociales de la idea de pueblo; la cuestión en esta coyuntura es averiguar qué es lo que proporciona al pueblo tanta clarividencia. El pueblo posee el don sublime de la simplicidad; ve y siente las cosas en su absoluta integridad. No tiende al análisis, la abstracción le es ajena. La naturaleza misma le habla directamente y está dotado de visión instintiva y profética sobre los deseos y movimientos de la historia. Existe una relación natural de parentesco entre el pueblo, el niño y el genio. La esencia profunda de las cosas, la relación entre cosas disparatadas y distantes, sus formas, son captadas por los tres intuitivamente, gracias a *la plus haute poésie morale, la simplicité du coeur* de que están dotados. Es el regalo de la inspiración y del amor, de tan maravillosa clarividencia por su desbordante simpatía. La reflexión es inferior al instinto *comme chaleur féconde, comme concentration vivante.* Todo conocimiento empieza en el instinto. "La reflexión de hoy fue el instinto de ayer." Y el pensamiento de hoy será, una vez grabado profundamente en nuestro ser, el instinto de mañana. La razón individual degenera fácilmente en capricho y perversión. El análisis morboso entorpece la voluntad, paraliza toda acción, oscurece y deforma la visión. La sabiduría de todas las épocas y la experiencia de todas las generaciones se abre camino violentamente, en ráfagas repentinas de intuición e inspiración.

Nosotros, el pueblo, somos bárbaros, dice Michelet. Poseemos *chaleur vitale,* nos mueven instintos poderosos, vivimos verdaderamente porque conocemos el sufrimiento y el amor. Sobre todo, estamos en constante contacto con la tierra y trabajamos con nuestras propias manos. La tierra tiene sed de sudor humano y quiere empaparse e impregnarse de él. Y nosotros, bárbaros, lo entregamos con generosidad: *excès de la volonté, la surabondance d'amour, parfois le luxe de sève; cette sève mal dirigée, tourmentée, se fait tort à elle-même, elle veut tout donner à la fois, les feuilles, les fruits et les fleurs, elle courbe et tord les rameaux.*

Durante siglos, el pueblo ha hecho oír su voz, contenida pero no callada, como el rumor tenue del órgano en la catedral, pero con la Revolución francesa su voz se ha elevado *in crescendo.*

e) La Revolución francesa y la dialéctica revolucionaria

"Del cura al Rey, de la Inquisición a la Bastilla, el camino es directo. Santa y sagrada Revolución ¡cuánto has tardado en llegar! ¡Te espero hace miles de años!... ¿Qué es el *ancien régime,* Rey sacerdote, en la vieja Monarquía? Tiranía en nombre de la Gracia ¿Qué es la Revolución? La reacción de la equidad, la reciente llegada de la Justicia eterna. La Justicia es mi Madre: el Derecho mi Padre. Los dos proceden de Dios."

La Revolución es el "Día del Juicio", y Michelet casi compara explícitamente su estallido con el nacimiento de Cristo. La sala del "Jeu de Paume" es para él el portal de Belén, *la crêche pour la nouvelle religion,* una sala triste, pobre, fea, vacía. Como los reyes y pastores siguieron la estrella de Belén, los hombres de 1789, desde lejos, encaminaron sus pasos y dirigieron sus miradas a París. La Bastilla no fue asaltada solo por el pueblo de París, ni siquiera por el de Francia, sino por los pueblos del mundo entero; fue *un éclair de l'Eternité.* La adopción del calendario republicano por la Convención lleva a Michelet al éxtasis —como acto del más elevado simbolismo— *l'ère de justice, de raison,* dice; "el hombre ha alcanzado su mayoría de edad".

La Revolución se presenta irresistible e inevitable, como fenómeno natural al que le ha llegado su hora, *comme l'Océan vient à son heure.* Con qué violenta indignación habla Michelet de los enemigos extranjeros que trataron de impedir a Francia su Revolución, *amené légitimement du fond des siècles:* como si intentasen impedirle a una madre dar a luz en pleno parto, como si quisieran impedir la caída de la manzana de Newton y, con ello, la revelación a los físicos del mundo de un descubrimiento trascendental. Se presenta a la Francia Revolucionaria ofreciendo su cuerpo y su sangre a las demás naciones: he aquí mi vida, he aquí la salvación. "Tres veces, no, mil veces maldito sea aquel que, testigo del maravilloso espectáculo de un pueblo en este estado de heroísmo, magnánimo y desinteresado, intente entorpecer e impedir el milagro que da vida a un mundo nuevo." El ataque del pueblo a las Tullerías, el 20 de junio de 1792, asume el carácter de *grand spectacle* en el que los hombres pierden su importancia, se anulan, por así decir, frente a *deux idées, deux fois, deux religions!* "Algo desconocido y espantoso, como si en pleno día hubiésemos de ver dos soles en el cielo."

Le monde moral eut son verbe dans le Christianisme, fils de la Judée et de la Grèce; la France expliquera le verbe du monde social que nous voyons commencer. Francia, *le peuple social entre tous, l'in-*

terprète entre Dieu et l'homme trae el mensaje de la *cité universelle et divine* que el cristianismo prometió pero no cumplió. Su ejemplo se extenderá de *societé limitée de la patrie* a una *république du monde, société humaine* y ello constituirá la *translation du ciel sur la terre.* "El Dios cuya imagen de piedra se puso en un altar, podrá sentirse ahora en la humanidad, en su imagen de carne. La religión del mundo ya no es una fe egoísta que busca su propia salvación y sube sola al cielo. Es la salvación de todos por todos, la adopción fraterna de la humanidad por la humanidad. Ya no habrá más encarnaciones individuales. Dios está en todos y todos son Mesías."

Michelet se rebela contra la primitiva oposición de Robespierre a la guerra, actitud "imposible, ridícula, innoble". Como si Francia pudiese evitar el impartir su mensaje al mundo. Estaba obligada a darlo a las naciones, y *l'Europe se donnait à la France.* "Se lo debemos al mundo... estas leyes, esa sangre y esas lágrimas que ella dio a todos diciendo: he aquí mi sangre, bebed."

"Tú (Francia) ya no eres solamente una nación, eres un principio, un gran principio político... Vive para la salvación del mundo... madre gloriosa no solo nuestra, sino encargada de criar a todas las naciones en la libertad... evangelio de igualdad... amor universal." Cuando Francia estaba a punto de invadir Bélgica en 1792, "vino en nombre de la Justicia, de la eterna Razón, sin pedir a los hombres más que la realización de sus propios y mejores pensamientos, el triunfo de su propio derecho. ¡Qué poco pensaba en sus intereses particulares! Solo tenía uno: la salvación de las naciones".

El pueblo es una entidad homogénea, una sola pieza, y lo mismo ocurre con la Revolución. Más exactamente, lo es mientras sea obra del pueblo.

Los *cahiers* son el trabajo de un pueblo unánime y fue todo el pueblo el que conquistó la Bastilla; la *Fête de Fédération* fue la manifestación gloriosa de una hermandad sin precedentes, el golpe del 10 de agosto fue obra del pueblo entero. Las matanzas de septiembre lo fueron de tres o cuatrocientos asesinos borrachos. El 9 de Termidor el pueblo estaba ausente. Danton, el favorito de Michelet, hombre de intuición e inspiración y autor de la *levée en masse,* fue la verdadera emanación del pueblo. Robespierre, hacia el que Michelet mantuvo una actitud reservada y ambigua, fue un hombre demasiado cerebral y solitario, que se separó del pueblo; un tipo analítico y literario que no compartía los instintos de las masas y, por lo tanto, llevó la Revolución al desastre.

Vox populi, vox Dei: sin embargo, Michelet no tiene inconveniente alguno en aprobar la retirada del voto a la mayoría de la nación en la Constitución de 1791. El sufragio universal, dice, habría dado el triunfo sin duda alguna al *ancien régime,* puesto que las masas, especialmente las campesinas, estaban aún totalmente en manos del clero y del *seigneur.* Habría sido absurdo y suicida que los fanáticos del derecho natural, los utópicos creyentes en la igualdad hubiesen ofrecido, en nombre de la igualdad, "un millón de electores a los enemigos de la igualdad".

Tampoco podía admitirse que el "detestable y retrógrado" electorado de Bélgica votase contra la libertad, que la emplease para asesinarla.

El fenómeno del levantamiento contrarrevolucionario popular de la Vendée se califica de acto de democracia pervertida, originado por un afán morboso, suicida y matricida, o de resultado de intrigas inteligentes o propaganda sin escrúpulos.

Michelet admite el hecho de que en 1793 la mayoría del pueblo estaba contra la República. Sí, conscientemente, aunque de forma instintiva era republicana y antirrealista y comprendía que la invasión extranjera había hecho imposible la monarquía. De esta forma, "la minoría republicana" no hizo más que formular y expresar el sentimiento de la mayoría, sin darse clara cuenta de ella".

Michelet tiene grandes dificultades con el Terror. Fue una desgraciada consecuencia, aunque su aparición fuese una necesidad inevitable. Pero sobrevivió demasiado. Salvó la Revolución pero la vició a los ojos del mundo y retrasó el triunfo de la libertad unos cincuenta años por lo menos.

Los primeros días de la Revolución vieron una Francia "de brazos abiertos, sincera, amante y benevolente, desinteresada y verdaderamente fraternal"... en una "unión sincera, sublime... y auténtica", llena de "magnanimidad y heroica bondad". ¡Ah!, pero las diferencias entre clases y partidos no tardaron en dejarse sentir. La mayoría de los dirigentes, individuos educados en las *sciences physiques et mécaniques, d'invention et de calcul,* no acertaron a vivir la experiencia popular. Además, la conspiración extranjera, la Inglaterra de Pitt, la acción soterrada de miles de curas, la invasión y el sabotaje a manos de especuladores y explotadores originó "esa espantosa reacción de Francia... esa criminal necesidad". Tan pronto como la Revolución dejó de ser el deseo unánime de todos, tuvo que ser impuesta por la voluntad de uno sobre los demás.

Surge entonces la pregunta: ¿está bien abandonar la justicia en nombre de la salvación? Michelet dice que no, porque una vez admitido semejante principio ¿dónde se traza la línea divisoria? Sin embargo, en diversas ocasiones habla Michelet de "principios incompatibles con la terrible realidad" y se opone a la llamada de los pedantes legalistas, los girondinos, *périssons légalement. C'était toute leur re-*

cette, tout le secours, le réconfort qu'ils donnaient à la France. Y, después de todo, la Revolución "fue justicia ciega a todo interés, sorda a toda política; ignorante, angelicalmente ignorante de las razones del hombre de Estado" Michelet no habría votado la proscripción de los girondinos, pero tampoco habría abandonado la Convención o la *Montagne*. Eso habría supuesto la división de Francia, la ruina de la Revolución. No quedaba otra salida que la dictadura jacobina que "sin arrastrar consigo exactamente a la asamblea, marcharía delante de ella, apartando inexorablemente todo cuanto hubiese podido oponerse a su marcha".

Quizá esté completamente fuera de lugar invocar los sufrimientos de los individuos o las injusticias cometidas con personas particulares. En realidad, debe asombrarnos el maravilloso misterio de un cataclismo histórico con sus insondables designios y catastróficos espasmos.

En definitiva, la Revolución fue voluntad de todos sus creadores, incluso de aquellos que, como los girondinos, esencialmente sinceros y heroicos, se vieron enredados y aplastados por sus ruedas.

Aunque expulsados después de haberse convertido en un impedimento, las víctimas sabían, en lo más profundo de sus corazones, que no habían sido víctimas de injusticia y tiranía vulgares. Víctimas y ejecutores, "estos grandes ciudadanos que morían tan jóvenes y que, fuese lo que fuese lo que hicieran, morían por prepararnos esta Francia, pueden haber tenido tiempo, al otro lado de la muerte, para comprender y, al penetrar en la luz de la justicia y la verdad, abrazarse mutuamente".

Michelet niega apasionadamente la declaración de un cura, testigo de vista de un hecho ocurrido antes de que Michelet naciera, de que la víspera de su ejecución los girondinos hablaban de religión: *ils parlèrent (nous l'affirmons et le jurons au besoin) de la France sauvée par la glorieuse bataille qui la fermait à l'invasion.*

CAPITULO 3

EL PUEBLO-MESIAS (MAZZINI, MICKIEWICZ)

a) Dios y el pueblo

La principal objeción de Mazzini contra la *Historia de la Revolución Francesa* de Carlyle fue la incapacidad del gran solitario para aplicar a su trabajo "un concepto de la ley que gobierna a la Humanidad entera". La labor del historiador es relacionar cada acontecimiento con la marcha de la Humanidad, y su deber exponer cómo el papel del individuo está determinado por la ley de la especie. Sin un concepto de "la unidad de una idea divina en curso de realización gradual sobre la tierra... la ley colectiva de vida que gobierna a la raza humana", la historia se convierte en una mistificación, una amarga ironía, un chiste malintencionado. La suerte y la casualidad parecen entonces sus directores y el ingenio y el capricho del individuo adquieren el poder de modificar el destino de las naciones y cambiar el rumbo de los grandes procesos.

El tema verdadero del historiador no son los hombres, sino la Idea que, consciente o inconscientemente, se esfuerzan (o se ven forzados) a realizar; no es la expresión material, la situación concreta, sino el principio que la origina; no el símbolo, el dato, sino la idea que hay tras él; no los hechos transitorios de un individuo movido por sus instintos, sino la actuación de la ley providencial. De esta forma la Historia adquiere el carácter de realización solemne y las diferencias tradicionales entre Iglesia y Estado, Dios y César, práctica y creencia no solo pierden sentido sino que resultan impías. La vida es una y todos sus aspectos y manifestaciones están ligados en una unidad orgánica. Esta cohesión es condición ineludible para la marcha sin obstáculos de la Historia, considerando ésta como una serie de tareas, una sucesión de misiones, el relato de los grandes acontecimientos. Cada mutación da paso a una nueva fase evolutiva, una vez desarrollados todos los aspectos de la anterior y cuando todas las energías han sido movilizadas y armonizadas para el salto a una nueva edad.

¿Cuál es el lugar del individuo en este plan de cosas?

"Para mi escuela, la individualidad y la libertad humana son sagradas; pero los actos del individuo no pueden alterar la ley providencial ni retrasar el movimiento progresivo de la humanidad. El individuo tiene el poder de elegir entre el bien y el mal y es responsable personalmente de las consecuencias de su elección; pero no puede imponer el prolongado triunfo del mal sobre la tierra. Las leyes de Dios modifican los resultados de los actos humanos y convierten en beneficios para la humanidad incluso los crímenes y errores de los malvados o equivocados."

El designio providencial que interviene en el desarrollo de la Historia universal considera el todo anterior a las partes, e incluso determina su lugar y significado. La auto-realización del hombre —como en los demás sistemas estudiados— depende, pues, del desarrollo del plan general y sus intentos para seguir una idea caprichosa de auto-expresión, apartándose de la colectividad, están condenados a una frustración dolorosa e inútil; en cambio, seguir la corriente, marchar al paso con los demás, activa y enaltece todas las posibilidades del hombre. No se hable, pues, de libertades individuales del hombre aislado, sino de su alegría al cumplir con su deber, de su dignidad al realizar su misión, de su grandeza en el sacrificio mientras santifica el nombre de Dios que se revela en el progreso de la humanidad.

"El hombre libre no es más que una fuerza activa dispuesta a la acción." Su "libertad es el derecho... a ejercer sus facultades sin impedimento o restricción, en el cumplimiento de su misión especial y en la elección de los medios más adecuados para ello".

Los derechos del individuo no son un bien particular, sino una forma de auto-expresión determinada históricamente por el grado de evolución alcanzado por la humanidad y por las necesidades que imponga la lucha de ésta en un momento determinado.

No hay nada más importante que la comprensión de ese designio providencial y el descubrimiento del significado específico de una época determinada dentro del plan universal, todo lo cual constituye el credo ideológico de una época. Hemos entrado en la esfera de la religión. "El problema religioso es de una importancia inevitable y fundamental para todo... la piedra angular de todo el edificio social, la única garantía de tranquilidad y progreso continuo". El hombre es fundamentalmente un *homo religiosus* que ansía saber de dónde viene y adónde va.

"Lo que llamamos doctrina es algo que, teniendo un punto de partida firme y seguro, avanza, abarcando y utilizando todas las facultades humanas, hacia la conquista de un fin positivo y realizable, hacia el bien general. Es un intento de aplicar la misma fórmula a la explicación del pasado, a las tendencias del presente y a las probables conquistas del futuro; es, en una palabra, la exposición de un principio y de sus consecuencias, que domina la totalidad de las manifestaciones de la vida en las diversas formas de su actividad moral, industrial, individual y social."

La doctrina no es un "acto arbitrario", ni simplemente "el fruto de una abstracción filosófica... de un concepto puramente ideal". No está "improvisada"; no ha sido creada sino que ha nacido del "vientre de la humanidad", se ha formulado según un minucioso estudio de las enseñanzas y tradiciones del pasado, del progreso científico, de la "condición invariable de la naturaleza humana", de las necesidades más urgentes del día y, finalmente, *à la conscience, aux inspirations du génie, aux lueurs divines... charité, amour.*

b) El oráculo de la Historia

La doctrina de una época es la adivinación de la voluntad de Dios, la correcta lectura del barómetro de la Historia. ¿Cómo y a quién se revela Dios —o la Historia—, al manifestarse en un momento dado?, ¿a través de quién habla?

"El espíritu de Dios sólo puede descender sobre las multitudes reunidas y son ellas las que deben decir en qué creen o no creen." "Nosotros creemos en la infalibilidad del pueblo" pero "desconfiamos de los hombres". Solamente la totalidad del pueblo indivisible, es la Iglesia de Dios. Los dirigentes, los jefes de los partidos y aun estos mismos, pueden equivocarse, pero "las masas nunca se equivocan". Los individuos pueden a veces seducir a las masas e incluso ejercer una influencia nociva sobre ellas, pero a la larga no pueden depravar o anular completamente la conciencia de los hombres. Más tarde o más temprano, la bondad natural del pueblo recuperará lo perdido, porque "los hombres de conciencia" son mayoría y esa mayoría tiene siempre la superioridad propia de unos sentimientos más puros", un mejor sentido, una conciencia más tranquila", que la de los que se separan "del pueblo".

El individuo no es una criatura espontánea y primitiva, sino una muestra del pueblo. No quiere esto decir que deba renunciar a su personalidad para obedecer ciegamente las órdenes de sus superiores; apenas existe un pecado mayor que ese. Su auténtica naturaleza y voluntad se confirman cuando consigue identificarse con la personalidad del pueblo. "Tu propia individualidad tiene sus derechos y deberes que no pueden someterse a nadie, pero que el infortunio caiga sobre ti y tu futuro si permites que el respeto que debes a cuanto constituye tu vida individual degenere en el delito fatal del egoísmo."

¿Es que "pueblo" significa mayoría obtenida por sufragio universal? Mazzini reconoce la posible incapacidad de un pueblo para ejercer esta sagrada función. Puede, además, convertirse en presa de "odiosas pasiones reaccionarias" que "inutilicen esas grandes opiniones combinadas" origen de la grandeza y progreso en la vida de una nación. "No hay soberanía legítima en la simple voluntad de la mayoría si ésta es contraria a la suprema ley moral o cierra deliberadamente el camino del progreso futuro."

Mazzini no renuncia a la ecuación "Dios y el pueblo", y por lo tanto tiene que buscar refugio en una voluntad popular que se supone pura y verdadera. Si no es la mayoría de votantes ¿quién determinará cuál es el verdadero deseo del pueblo? *L'intelligence,* distinta y hasta opuesta a las "inteligencias". "Dios y el pueblo: estas son en definitiva las fuentes únicas y eternas en las que bebe *l'intelligence:* gobiernan por ella *(par elle).*" La "inteligencia" purifica, elabora y formula "el pensamiento del pueblo".

Mazzini vuelve a encontrarse con el mismo dilema de antes. Postula un solo intérprete de los dictados de la Historia en un momento dado, pero hay numerosas y distintas "inteligencias" tratando de descifrarlo. "Las inteligencias no pueden nada sino entablar polémica; la inteligencia organiza. Las inteligencias pueden ser causa de destrucción; solo la inteligencia es capaz de construir."

Y una vez más ¿quién tomará las decisiones cuando tenemos, por un lado, "inteligencias" enzarzadas en discusiones sobre tendencias opuestas y, por el otro, un pueblo desorientado, compuesto de trabajadores incultos, rendidos por el trabajo inhumano, faltos del tiempo y de la educación necesarios para elegir entre las diferentes opiniones? Mazzini confía en que el pueblo seguirá instintivamente a esa "inteligencia", con raíces más profundas entre las masas, capaz de causar en ellas la impresión de ser la más compacta, espontánea, firme y capaz de resumir en sí lo mejor de todas las inteligencias". *Il se met tout en jeu, il se livre tout entier et sans défiance.* No hay nadie más confiado que el pueblo cuando se le ofrecen pruebas de virtud y genio.

"De lo que el mundo está sediento en este momento, digan lo que quieran, es de autoridad. Sus insurrecciones no van contra la idea del poder sino contra su parodia, contra un fantasma de autoridad, una forma sin vida, y por ende estéril e incapaz. Deseamos que se nos guíe, pero queremos que lo hagan los más sabios y mejores de entre nosotros, para con ellos perseguir un objetivo común, libremente aceptado por todos, no un objetivo fragmentario, propio de una clase o partido."

Mazzini recurre a la idea de una ilustrada *élite* de la humanidad. La imagen del "Consejo de la Humanidad" tiene matices apocalípticos. Será convocado por "el pueblo iniciador" o "pueblo mesías" que, inspirado por Dios, "cuando el momento haya llegado" y "esté unido por un solo amor y una sola idea", tomará las armas y, con su victoria o derrota, "la voz de la época se dejará oír y el mundo se salvará". El "Consejo de la Humanidad" estará formado por los más sabios y virtuosos de los que creen en las cosas eternas, en la misión de los hijos de Dios sobre la tierra y en la victoria de la Verdad progresiva, "reunidos para penetrar religiosamente en el espíritu de esta humanidad colectiva y preguntar a los pueblos prescientes, todavía inseguros de sí mismos y del futuro: ¿Qué parte de la vieja fe ha muerto en vosotros? ¿Qué parte de la futura ha comenzado a vivir? En este Consejo las mentes de todos han alcanzado el más alto grado de poder espiritual, gracias al espectáculo de un pueblo de creyentes, gracias a la contemplación de una naturaleza humana extraordinariamente activa y con todas sus facultades en funcionamiento acorde."

Solamente en esta profunda concentración espiritual y humildad completa, una vez desaparecidos todos los egoísmos y rumores mundanos, las almas se transforman en receptáculos puros para recibir la orientación divina, el concilio ecuménico o conclave papal oye y repite la voz de Dios. En la sustancia destilada y pura de las mentes y los corazones elevados al más alto grado, en la refinada sensibilidad de los que viven con mayor intensidad el desarrollo evolutivo de la humanidad, pudiéramos decir que la materia se transforma en espíritu, el mismo universo esforzándose bajo la tensión abrumadora comienza a hablar y los procesos se transforman en conciencia.

En definitiva, la soberanía no es propiedad de los hombres. El único soberano es Dios o el propósito de la Historia, que es el pensamiento de Dios encarnado. "Cualquier grado de soberanía que pueda hallarse en la tierra ha sido otorgado por Dios a la Humanidad, a las Naciones, a la Sociedad. E incluso puede cesar, privando de ella a aquellas colectividades humanas que no saben utilizarla bien."

El ejercicio de nuestra soberanía por procedimientos democráticos no tiene en realidad otro significado que el de nuestros esfuerzos por "armonizar nuestros actos con ella (la ley del progreso): *connaître sa loi et s'y conformer*".

c) Un credo

Todos los aspectos de la vida están entrelazados y entretejidos. En un organismo social sano todos obedecen a un solo impulso. La sociedad que carezca de esa cohesión orgánica está enferma y su progreso se verá entorpecido y desorientado por la esquizofrenia. El espí-

ritu creador del hombre no debe trabajar "caprichosamente... en cualquier dirección que se le presente... Eso no es vida sino una simple sucesión de actos, de fenómenos, de síntomas de vitalidad sin conexión, relación o continuidad: su nombre es anarquía... derroche de fuerzas e inútil disipación".

Mazzini se siente preocupado por el anárquico estado en que se encuentra todo, las universidades, las academias, las escuelas sin un sentido misional, ni programas unitarios, ni *vues d'ensemble;* mientras un profesor enseña el materialismo en medicina, otro propugna una filosofía idealista de la ley; mientras un economista ensalza el *laissez faire,* un profesor de ciencias sociales predica el principio de asociación; católicos, hegelianos, utilitarios, etc. luchan entre sí como si su único fin fuese propagar la duda y la confusión y no el de reflejar el grado de progreso alcanzado y ofrecer orientaciones. "Demasiada vanidad, demasiado individualismo continúan fermentando en el corazón de las gentes." La libertad académica ha prestado grandes servicios a la causa de la humanidad en el pasado, desde luego; dondequiera que la educación constituía un monopolio de gobiernos despóticos, clérigos oscurantistas o patrimonio de clases reaccionarias, se convertía en arma poderosa contra la tiranía y santo y seña de la emancipación. Era "imperfecta pero indispensable".

"Pero ahora os hablo de una época en que la fe religiosa habrá escrito la palabra «progreso» en las puertas de sus templos y todas las instituciones, de una forma u otra repetirán la misma palabra." La libertad de educación quedará excluida de entre las libertades garantizadas por el Estado. El principio de asociación que representa un criterio objetivo, firme, que todo lo abarca, será el único que se enseñe en escuelas y universidades. "Surgirá entonces un auténtico apostolado de las «luces», con solo unas pocas verdades fundamentales como punto de partida, verdades que la humanidad ya ha adquirido por el grado de evidencia que les han proporcionado unos cuantos hombres de genio, pero que necesitan aún ser popularizadas. La educación vendrá preestablecida y el equilibrio de conocimientos se alcanzará rápidamente. Ese equilibrio, delimitado de acuerdo con unas normas sintetizadas será el origen de una doctrina general, un credo general que constituirá el programa de la nueva era."

Mazzini sueña con "una gran asociación filosófica" a la que la "inteligencia, animada de amor, de devoción e igualmente convencida de la necesidad de un credo común... doctrina general que responda al innegable movimiento contemporáneo que arrastra a... la humanidad hacia nuevos destinos", proporcione "un resumen de resultados de sus trabajos" y ponga fin y sustituya a esa multitud de heterogéneas y contradictorias enseñanzas, asociaciones, teorías y clanes.

Sacerdotes, poetas, artistas e historiadores son los primeros en oír las campanas lejanas, porque su sensibilidad les permite captar los sonidos antes que los demás. Viven más intensamente el drama de la humanidad a través del tiempo; lo llevan dentro de sí *in toto* y están envueltos por él. El auténtico artista es "sacerdote de vida universal y profeta de altos fines sociales". El artista que no tiene esta norma como Ley de Vida que gobierna a la raza humana y de la que la Humanidad es el único intérprete progresivo, sólo podrá reproducir impulsos individuales, circunstancias accidentales, impresiones transitorias, formas vacías e interpretaciones fantásticas, desprovistas de sentido. El que "se ha privado de toda ley y regla de juicio excepto de los dictados de su conciencia individual" y renuncia a su deber de expresar la misión colectiva de la Humanidad y de su país, los misterios de la vida y el presentimiento del futuro, se habrá convertido en un juglar.

La poesía murió en Inglaterra con Byron "cuyos poemas expresaban los sentimientos de un mundo pasado y de una época futura... Su obra es moral por su entusiasmo y su melancolía; es social y profética". Fue el símbolo de un destino futuro, una combinación maravillosa de pensamiento y acción, de heroísmo y sacrificio. Shakespeare y Goethe, en cambio, están condenados; el primero, por su falta de visión de "las leyes de la humanidad", por la total ausencia de "entusiasmo por los grandes principios", "el futuro no tiene voz en sus páginas"; el segundo, porque toda su obra lleva un sello del puro "imperialismo poético, opuesto al culto del ideal" sin "mostrar simpatía alguna por la humanidad". No hace falta decir que Schiller es alabado por la "fe en Dios y la esperanza en los destinos de la humanidad", la "rectitud de espíritu" e "inspiración para el sacrificio y los hechos nobles" que contienen sus poesías y dramas.

La música moderna ha sido reducida a una "estéril combinación de sonidos sin sentido, sin unidad, sin ideas morales... La pedantería y la venalidad han convertido el arte en un ejercicio mecánico y servil, en una diversión para ricos saciados."

La "poesía social" del futuro "traerá consigo armonía, vida y unidad... iniciará y resumirá... Cantará el destino del hombre e iluminará el trabajo de su espíritu, enseñándole a elevar sus pensamientos a Dios a través de la Humanidad... Cantará las alegrías del martirio, de la inmortalidad de lo conquistado, del dolor que expía y de los sufrimientos que purifican, del recuerdo, la esperanza y las tradiciones de un mundo que da vida a otro... de una creencia en cosas futuras..." Puesto que se insiste tenazmente en la interdependencia completa de todos los aspectos de la vida, así como en que la definición del significado de un acontecimiento, proceso o problema

ha de ser inevitablemente preciso y tajante, no puede haber distinción entre la formulación de preceptos políticos y verdades filosóficas o juicios artísticos.

El supuesto básico de un progreso inevitable en todos los campos hace, al propio tiempo, axiomático el que todas las artes tengan que ser progresivas, capaces de intuir o de reaccionar ante las revelaciones del progreso, sirviendo así como portavoces y, al tiempo, como inspiración de las masas desarticuladas, sufriendo o marchando delante de ellas. Este concepto del papel del artista como profeta social, guardián de la conciencia, ha arraigado en muchas épocas y países, especialmente en la Europa Oriental donde no se concede margen alguno, o cuando más muy limitadas posibilidades, a la libre autoexpresión política mediante instituciones parlamentarias o por medio de la prensa no dirigida. Consecuentemente, los poetas se convirtieron en profetas y augures, "legisladores no reconocidos del mundo" según palabras de Shelley.

d) El advenimiento de los pueblos

El sansimonismo aplicado al nacionalismo sirve de medida del adelanto de Mazzini sobre Michelet. Para el profeta italiano, la Revolución francesa no fue el amanecer de una nueva era sino el punto culminante de un proceso y el fin de una época. Liberó al individuo encadenado, pero, individualista en su esencia misma, no acertó a crear una nueva *conception unitaire* que sirviera de base a un gran esfuerzo colectivo. Emancipó al esclavo del feudalismo y de la Iglesia, pero no hizo nada que permitiera al hombre alcanzar la plena expresión de sí mismo en cooperación armoniosa con los demás hombres, dentro de una entidad social, coherente y dinámica.

Y el mundo quedó con la sensación de vivir en un estado provisional y transitorio; sólo en el umbral de lo que sería el orden auténtico.

La humanidad está dispuesta para la nueva mutación: del individualismo a la asociación. "Creo en la asociación como único medio de establecer sobre la tierra ese progreso al que todos aspiramos; no solo porque multiplica la acción de las fuerzas productivas sino porque, al acercar todas las distintas manifestaciones del alma humana, agranda y da más energías a la vida del individuo, al obligarle a participar en la de la colectividad."

El amanecer de la era asociativa trae a primer término la nación —y no los productores como Saint-Simon creía— convirtiéndola en instrumento de realización. La nación es el vehículo natural y primordial de la asociación, mucho más rica en su contextura y contenido emocional que la clase productora. La naturaleza y la historia han destacado siempre a la nación como unidad de asociación, ofreciéndole un fondo geográfico, otorgándole un idioma y un genio especiales y reservándola para un destino particular.

Las naciones no pudieron aparecer antes de producirse el triunfo de los derechos del individuo en la Revolución francesa, ni tampoco antes de que apareciese la idea de asociación. Los regímenes despóticos, la explotación de clases y el oscurantismo clerical impidieron la autoexpresión del individuo y no ofrecían las condiciones necesarias para la activación de todas las facultades y potencias humanas en un esfuerzo colectivo. La yuxtaposición de amos y siervos; el conjunto de castas y clases, el déspota a un lado y en el otro individuos desligados; una *élite* por elección divina frente a una informe masa de pecadores... no constituyen nación alguna. La nación supone una universalidad de hombres libres e iguales que, juntos, forman un taller bien organizado, movidos por una fe común y profundamente conscientes de una misión colectiva especial.

"Creemos en el pueblo, uno e indivisible; no reconocemos castas ni privilegios, excepto los debidos al genio y a la virtud; ni proletariado ni aristocracia de la tierra o del dinero; sino simplemente una suma de facultades y fuerzas dirigidas al bien general, a la administración de los bienes y riquezas comunes: el globo terráqueo. Creemos en el pueblo, uno e independiente, organizado de forma que armonice las facultades individuales dentro de la idea social; viviendo de los frutos de su propio trabajo. Creemos en el pueblo unido en hermandad por una fe común, una tradición, una idea de amor, luchando por el cumplimiento de su especial misión; consagrado al apostolado del deber; sin olvidar la verdad una vez descubierta y sin por ello caer en el abandono y la molicie del éxito conseguido."

Del mismo modo que la nación constituye la realización del principio de asociación entre hombres del mismo origen y dentro de un marco natural, la asociación a nivel mundial se hará realidad armonizando las distintas aportaciones de las naciones independientes. Así, pues, la nación es el intermediario entre el individuo y el orden universal.

"Al trabajar por nuestro país de acuerdo con principios verdaderos, trabajamos por la humanidad... Antes de que los hombres puedan asociarse con las naciones que componen la humanidad, deben tener una existencia nacional. No existe verdadera asociación más que entre iguales. La humanidad es un vasto ejército avanzando hacia la conquista de tierras desconocidas, contra enemigos poderosos y astutos... Los pueblos son los diferentes cuerpos y divisiones de ese

ejército. Cada una tiene asignado un puesto y una misión específica que cumplir; la victoria común depende de la precisión con que se ejecuten las distintas operaciones."

e) Roma Terza y el Cristo de las Naciones (Polonia)

El mensaje del cristianismo es el de la salvación del individuo, y de ahí que su heraldo fuese un individuo, San Juan Bautista, y su Mesías un Hombre también. La Iglesia de la humanidad, que espera entre bastidores el momento de traer la salvación de la sociedad, tendrá como mensajero un precursor colectivo, "un grupo de hombres de poderosa inteligencia y probada moralidad", y el "Mesías será todo un pueblo, libre, grande y estrechamente unido por un solo pensamiento y un solo amor".

"Cuando el momento haya llegado, Dios inspirará al pueblo que más haya sufrido y más intacta haya conservado su fe, la voluntad y el valor necesarios para alcanzar la victoria o morir por todos los demás. Este será el pueblo iniciador. Tomará las armas para la lucha y, tanto si triunfa como si muere, de sus cenizas o de su corona de victoria surgirá la Palabra de la Época para salvar al mundo."

La nación italiana, dice Mazzini, es la destinada a iniciar el advenimiento de las naciones. ¿Por qué Italia? La aparición en escena de las naciones, en su marcha hacia la fraternidad mundial, representa la negación de los valores defendidos por el Papado de Roma. Absuelve a los hombres de la carga del pecado original y les promete la salvación en lugar de imponerles el castigo eterno. Anula la separación entre Iglesia y Estado y niega la dicotomía entre teoría y práctica. Proclama una nueva Iglesia Universal o, lo que es lo mismo, sustituye a la Roma del Pontificado, "matriz... de todo poder arbitrario en Europa, que encadena el alma humana y prohíbe todo cambio religioso en el futuro, separando la religión del progreso de la humanidad". Dos veces ha tenido Roma la misión de unir al mundo: la Roma de los Emperadores y la Roma de los Papas. La tercera unión que realizará Roma será la de los pueblos. "Europa deambula en el vacío, buscando nuevos lazos que unan en una sola religión todas las creencias, esperanzas y fuerzas vitales de aquellos individuos que, aislados ahora por la duda, viven sin puerto ni refugio y, en consecuencia, sin fuerza para transformar la tierra. Y esta ansiada unidad, ¡oh Italia!, solo puede venir de tu tierra y de ti: y solo puede tener por bandera la que se izará sobre los dos pilares, el Capitolio y el Vaticano, que jalonan el curso de treinta o más siglos de la vida de la humanidad... Solo de Roma puede salir la voz de la unidad moderna, porque solo Roma puede conseguir la destrucción completa de la vieja unidad... Así, pues, la encrucijada de todo el problema europeo está en Italia y a Italia pertenece el alto oficio de proclamar solemnemente la emancipación de Europa."

El gran poeta y patriota polaco Adam Mickiewicz reclamó ese alto honor para Polonia.

Ese país era, en efecto, un caso representativo. Podría decirse que fue la desaparición de Polonia lo que por primera vez puso el tema de las nacionalidades en el primer plano europeo; un Estado de grandes dimensiones, antiguo, independiente y poderoso en el pasado, quedó desmembrado y dividido entre tres de sus vecinos; y desapareció del mapa de Europa. Todos, excepto los propios ladrones, se horrorizaron aunque no supieran exactamente por qué. Polonia era una República con un monarca elegido y, por lo tanto, no se violó ningún principio dinástico. Durante generaciones fue sinónimo de mal gobierno y anarquía, hasta el extremo de que algunos "filósofos" no tuvieron inconveniente en felicitar a los déspotas "ilustrados", después de la primera partición, por haber rescatado aquellos trozos de territorio del caos y el oscurantismo. Los gobiernos ejecutores de la partición se escudarían, en el curso de otras dos particiones posteriores, en la amenaza de jacobinismo que existía en la Polonia moribunda. Desde el punto de vista revolucionario, Polonia era sin embargo, el prototipo del gobierno y la opresión de clase, la caricatura de una república democrática: una minoría de nobles sojuzgaba a varios millones de campesinos en una insoportable esclavitud.

Europa se sentía profundamente afectada por el espectáculo, aun sin ser capaz exactamente de definir la naturaleza del crimen ni de referir su condena a un código aceptado y articulado de principios. Con todo, se había descubierto a los hombres una idea nueva: lo antinatural de privar a una nación histórica de su identidad y existencia independiente. Al comienzo de la última partición, en 1795, los refugiados polacos fundaron una legión para luchar, al lado del ejército francés en Italia, contra Austria y los demás poderes participantes en la división del país, por la resurrección de Polonia. Esto constituyó algo nuevo: una idea nacional carente de la condición de Estado pero en armas; una nación en el exilio, cuyos miembros no habían jurado fidelidad a rey o gobierno alguno, sino a una visión, a un mito, a una esperanza. Queriéndolo o no, los polacos se convirtieron en enemigos jurados de la legitimidad monárquica o dinástica y en representantes de los derechos de los pueblos contra los reyes en el campo de la Revolución europea. El caso de Polonia adquirió importancia decisiva en la cuestión de legitimidad y revolución, en gran parte, el aglutinante de la Santa Alianza, prueba contra los intereses en conflicto

que amenazaban la alianza. Muchos de los nobles polacos se vieron obligados a abrazar el radicalismo social por razones puramente patrióticas, ya que ningún alzamiento nacional tendría posibilidad alguna si no participaban en él las masas campesinas y éstas no estaban dispuestas a ello mientras no se les ofreciera la emancipación. Movilizar a los campesinos suponía una revolución social de alcance internacional, y quizá, levantamientos populares como temía el poeta reaccionario polaco Zygmunt Krasinski. Hay una sangrante ironía en el hecho de que, en 1846, las autoridades austriacas, para evitar un alzamiento nacionalista en Galitzia, lanzasen a los campesinos contra sus señores. La pesadilla de aquel motín contribuyó no poco a paralizar el nacionalismo polaco así como las clases poderosas del imperio de los Habsburgo en 1848.

La religión nacionalista polaca nació entre los exiliados en Francia, que abandonaron su país tras la derrota de 1830 —primer levantamiento contra Rusia—, típico ejemplo del golpe romántico preparado y ejecutado por un escaso número de jóvenes exaltados y de la guerra sostenida con descorazonadora y romántica ineficacia. Los exiliados, la flor de la nación polaca, se convirtieron en los caballeros andantes de la Revolución europea. Durante toda una generación o más, no hubo levantamiento, motín, conspiración, sociedad secreta o barricada en Europa que no contase con polacos entre sus combatientes e incluso entre sus dirigentes.

Los polacos resucitaron los viejos conceptos judíos de la elección, el pecado, la penitencia y la redención. La suerte de Polonia constituía, según los polacos, un momento de extrema significación en los designios universales de la Historia. Si la redención de la humanidad había de conseguirse por el sacrificio de una víctima propiciatoria, Polonia era el Cristo de las Naciones: la nación en el suplicio, toda angustia y espíritu, toda idea, un principio puro. El nacionalismo polaco se convirtió en una religión, una mística, tan apasionada como el nacionalismo irlandés y mucho más elaborada que éste. Se fue forjando inquebrantablemente ligada a la preparación y a la esperanza en el Día del Juicio universal, mientras por otro lado la palabra *patrie* adquiría para los polacos un carácter de culto, una visión de inalcanzable perfección, el centro de atracción de los más nobles y caros impulsos.

f) La hermandad revolucionaria de las naciones

Mickiewicz y Mazzini predicaban lo que podríamos llamar nacionalismo revolucionario universalista, en oposición a lo que ellos habrían llamado nacionalismo realista bastardo.

Cuando se consideraba a los Estados como propiedad privada de las familias reales y no se consultaba jamás a los pueblos sobre su destino y deseos, los gobernantes ambiciosos incitaban a los pueblos unos contra otros para provocar guerras. Contra este estrecho concepto del nacionalismo se levantó el racionalismo del siglo XVIII con la idea de ciudadanía mundial del hombre. La idea de asociación nació como reacción ante el aislamiento individual cosmopolita y dio al mundo un concepto completamente nuevo de nacionalidad, es decir, el sentido de solidaridad entre aquellos que participan de un esfuerzo colectivo común dentro del gran esquema de la historia universal. Los pueblos ya no se enfrentan unos a otros como entidades con intereses, derechos y propósitos contradictorios sino como servidores de un ideal común, el de la humanidad: *fraternité de tous, amour pour tous, abaissement des barrières qui séparent les peuples.*

"La unión de déspotas, dice Mickiewicz, cometió su último crimen con el asesinato de Polonia y con él firmó su propia sentencia de muerte. Una Polonia renacida unirá y fundirá a todas las naciones para la libertad. El que habla de los intereses de un pueblo es enemigo de la libertad. Polonia dice a los pueblos: abandonad todos vuestros intereses particulares y marchad en busca de la libertad... Todo deseo de mejorar la suerte de la nación polaca independiente de la de Europa en conjunto equivale a luchar contra los intereses de Polonia." ¿Cuál es el primero, el más profundo, el más vivo deseo de los pueblos? pregunta Mickiewicz. Para él no hay duda alguna: es el deseo de alcanzar "una mutua comprensión, una reconciliación de intereses".

Esta fe en la hermandad de las naciones libres se deriva, desde luego, de las mismas premisas que la fe del racionalismo del siglo XVIII en la hermandad de los hombres en estado natural de armonía: el hombre es bueno, pero se entrega al mal y se hace enemigo de la sociedad cuando sus instintos naturales se ven frustrados. Ofrecedle una oportunidad, y las fuerzas que crean la solidaridad se afianzarán inmediatamente.

A la luz de esta fe la ideología nacionalista implica evidentemente un levantamiento universal contra todos los poderes que se oponen a la expresión de la voluntad popular, en primer lugar contra la Santa Alianza. Polonia se convirtió en la chispa que prendió la insurrección general de los pueblos en lucha por la emancipación universal de las naciones, las clases y los hombres.

"El peregrino (polaco) espera que un viento sople contra todas las monarquías europeas, *todos los gobiernos sin excepción* (subrayado en el original)... los enemigos del viejo orden en Europa son nuestros únicos aliados... contra todas las clases gobernantes de la Europa actual... cargadas de crímenes... y ciegas."

Los pueblos de Europa se hallan en estado de insurrección y guerra santa contra sus gobiernos: la Santa Alianza de los pueblos contra la Santa Alianza de los reyes; una insurrección persistente, ubicua, que ni pide ni da cuartel. En los países en los que los regímenes despóticos impiden la libre expresión de la opinión y la oposición legal, la conspiración, el terror y los levantamientos son las únicas armas contra la opresión violenta que se disfraza de gobierno legítimo. El terror es el arma del débil, la guerrilla la del desarmado. Pero también los llamados gobiernos constitucionales, como la Monarquía de Julio en Francia, se han unido a la Santa Alianza en virtud de sus leyes represivas contra la libertad de prensa y la actividad política. Así, pues, solo cabe elegir entre déspotas y pueblos, reacción y progreso. *Tertium non datur.*

Sobre todo, no debe establecerse compromiso alguno con bastardos sitemas *juste milieu,* ni aceptar concesiones parciales. Es preciso rechazar todo consejo de paciencia y moderación. Es preciso mantener el estado de insurrección latente y aprovechar cualquier oportunidad para convertirlo en abierta rebelión y acción revolucionaria. No hay que dejar nunca la iniciativa en manos del gobierno. El oportunismo en cualquiera de su formas anula la energía revolucionaria, engendra hipocresía, profana la solemnidad de la lucha.

Nada de oposición política pacífica, ni de cambios de objetivos graduales; ningún *travail fractionnaire et froidement analytique* puede servir de sustituto a la actividad revolucionaria, a la *inmense puissance de révélation qui appartient à la synthèse insurrectionnelle.* El partido revolucionario rechaza la *inaction systématiquement appliquée,* el silencio y el disimulo. *Nous poussons le cri d'Ajax. Nous voulons combattre en plein jour, à la grande lumière du ciel,* con banderas desplegadas. El partido no espera las oportunidades, las crea él mismo.

La repudiación por parte de los revolucionarios del oportunismo en cualquiera de sus formas, es consecuencia de su negativa a distinguir entre teoría y práctica, concepción y realización. La acción es *le complément de nos doctrines, le baptême de notre croyance.* No solo porque la incesante acción revolucionaria crea o aproxima una situación revolucionaria, o porque atemoriza al enemigo, le acobarda y desmoraliza; no solo porque los hechos heroicos y el martirio crean el mito, emocionan los corazones y dan forma a un culto. Los hechos son testimonio de la marcha de la historia, anuncian la nueva era que se aproxima, demuestran su realidad.

Pero, además, el partido revolucionario no es simplemente un partido o una resistencia sino el portador de una misión creadora; la encarnación de una idea religiosa. "El partido republicano no debe cambiar de actitud ni de lenguaje. Cualquier modificación que por dudosas razones tácticas se introduzca en sus normas de vida, le hará descender de su alto rango al de simple partido político... Tiene su fe, su doctrina, sus mártires; debe tener también una doctrina inviolable, una autoridad infalible, el espíritu de los mártires y su vocación de autosacrificio", que pide la realización de un *oeuvre profondément organique, oeuvre d'initiation, de renouvellement... principe éminemment social... réorganisation complète... dissonance à faire disparaître... harmonie à établir... unité morale à conquérir.*

El estado de insurrección de los pueblos implica un estado de guerra civil latente y no hay catalizador más eficaz de la Revolución que la guerra internacional. Los reyes y poderes que existen ahora lo saben y harán todo lo posible por evitar la guerra entre sí. Saben demasiado bien que una declaración de guerra es el heraldo de una revolución social. He aquí por qué la Santa Alianza, y la burguesía de Europa occidental son tan apasionados pacifistas: *le premier coup de canon, en mettant hors de cause le système pacifique de la bourgeoisie, devait amener le prolétaire.* He aquí también por qué los polacos rezaban con tanto ardor: "¡Oh Señor, danos una guerra de pueblos!" Incluso un simple incidente fronterizo entre dos potencias podría ocasionar el levantamiento de todos los pueblos contra sus reyes y propagar la revolución como el fuego en el bosque. En un agudo análisis, Mazzini destaca el hecho de que sin la guerra, la intervención extranjera por un lado y, por otro, el supremo desafío lanzado por la Revolución al ajusticiar al rey, quemando así todos los puentes, el impulso de 1789 se habría agotado en 1791 en una monarquía constitucional basada en el sufragio limitado, y 1793 no habría sido lo que fue.

Que unas Termópilas republicanas den la señal y el Dios de las batallas santas apresurará el gran momento. La guerra revolucionaria hace inoperantes las fronteras nacionales, mientras la amenaza de un poder monárquico tiene la facultad de inspirar en la nación amenazada una explosión de revolucionario patriotismo. En una guerra revolucionaria no hay peor crimen por parte de un pueblo que el neutralismo, la no-intervención, la negativa a acudir en ayuda de otros pueblos oprimidos o en lucha por la libertad. Esa indiferencia es egoísmo elevado a la categoría de principio y señala la abdicación de un pueblo en lo que respecta al cumplimiento de su misión; es un acto cobarde de sabotaje, una prueba de depravación moral, el peor tipo de ateísmo nihilista. Sería igualmente estúpido y perverso acusar a los ejércitos victoriosos de un pueblo revolucionario de invadir el territorio de otras naciones. Según Michelet "la Revolución no podrá conseguir nada a menos que lo intente en todas partes. La primera condición de su permanencia es la de hacerse universal; la segunda la de

apoderarse de la tierra en todas partes para atrincherarse en ella", aplastar las viejas clases y castas, obligar a los tímidos y lentos a identificarse con la Revolución disfrutando de los beneficios de la propiedad confiscada y no dejarles más alternativa que la de "unirse a nosotros y juntos... avanzar... hasta que el mundo entero siguiendo nuestro ejemplo haga la Revolución".

Notre glorieuse armée —exclama Michelet en *Le Peuple*— *sur qui le monde a les yeux, qu'elle se maintienne pure! qu'elle soit de fer contre l'ennemi, et d'acier contre la corruption! que jamais l'esprit de police n'y pénètre... Au jour du suprême combat de la civilization et de la barbarie (qui sait si ce n'est pas demain) il faut que le Juge le trouve irréprochables, leur epée nette, et que leurs baionettes étincellent sans tache! Chaque fois que je les vois passer, mon coeur s'émeut en moi... Ici, seulement ici, vont d'accord la force et l'idée, la vaillance et le droit, ces deux choses, séparées par toute la terre... Si le monde est sauvé, vous seuls le sauverez.*

g) ¿Mesías personal o colectivo?

No carece de interés la comparación del concepto de Mesías personal predicado por Mickiewicz en sus conferencias en el Collège de France sobre literatura eslava —sermones y profecías ante un auditorio de revivalistas *exaltés* y agitadores más que conferencias ante estudiantes—, con las opiniones de Michelet y Jorge Sand sobre el pueblo Mesías.

Debido a su exilio, a la influencia del místico Towianski y a dolorosas experiencias familiares, Mickiewicz desarrolló una forma extremada de antirracionalismo romántico y un completo desprecio por la visión de los sabios. Siendo el universo un organismo vibrante y vivo, no será mediante pedantes análisis y conjeturas laboriosas como se consiga descubrir sus verdades. Se aprecian mediante la profundidad de los sentimientos, la fortaleza de la fe, la imaginación intuitiva; se reciben como inspiraciones. "En la inspiración está el germen primero, la primera chispa, la primera palabra de toda sabiduría y toda verdad." La comprensión de la historia se imparte así a los elegidos, videntes y profetas, en forma de repentinas revelaciones. El profeta —vidente— Mesías está dotado de un grado más elevado de espiritualidad. Está más cerca de Dios y Dios le habla y habla a través de él. Así, pues, su misión es la de guiar a sus hermanos peor dotados y más débiles.

Fue un error de las escuelas políticas poner su fe en las masas analfabetas para resolver sus problemas. "La opinión de una mayoría no puede ser ley absoluta. Es un error suponer que la mayoría de un país o de una sociedad tiene conocimiento universal y posee la más elevada luz", como si una suma de oscuridades pudiese dar luz, como si los muertos pudiesen unidos engendrar vida y poder y los que no saben sumar pudiesen hacer juntos un matemático. No hay ejército sin general único, ni orquesta sin director.

El Hombre-Palabra, el órgano de la revelación de Dios, el "hombre eterno" tiene que sentirse "miembro de su Iglesia, hijo de su pueblo, descendiente responsable por todos sus antepasados en lo espiritual así como en lo temporal; tiene que ser el heredero de todas las características, de todas las virtudes que nuestros antepasados adquirieron con el sudor de sus frentes y en sangrientas batallas. La totalidad del pasado político y religioso ha de condenarse en un solo fuego *(ognisko)*". Debe tener conciencia de su propia inmortalidad y de su proximidad a Dios, capacidad para adquirir certeza moral escuchando su propia voz interior.

A los ojos de Mickiewicz, Napoleón fue un hombre así, y el precursor de otro Mesías más grande aún que había de venir.

"Napoleón llevaba en su alma todo el pasado del cristianismo y lo convirtió en realidad en su persona. De poderosa palabra como San Pedro o San Pablo, simple y austero en sus costumbres como lo fueron los Padres de la Iglesia en sus primeros tiempos, majestuoso como un obispo medieval, supo a pesar de todo que, para ser jefe de la Iglesia universal, no bastaba poseer el pasado." En Santa Helena comprendió el mártir que la humanidad necesitaba una meta capaz de inspirar un nuevo amor militante y una nueva fuerza victoriosa, y de esta forma se convirtió en el precursor de una fraternidad entre los pueblos alrededor de una idea común, una nueva unión moral. *Et cette union sera le commencement d'une évolution religieuse et politique. Napoleon a commencé une évolution du Christianisme.* Mickiewicz invita a sus oyentes —mientras les distribuye pequeños retratos de Napoleón llorando sobre el mapa de Europa— a que se le unan en comunión con el espíritu de Napoleón, en una *cène spirituelle.* El poeta exclama *o toi, maître lumineux à tes inspirations, à la direction, que d'après la volonté de Dieu, dont tu es le plus rapproché, tu nous imprimeras par la joie, le repos et le salut de ton esprit.*

El nuevo mesías que ha de aparecer continuará y completará la obra de Napoleón. Ese Hombre, que personificará una nueva etapa del Hombre Eterno después de Jesús y Napoleón, "tendrá el celo de los apóstoles, la devoción de los mártires, la sencillez de los monjes, la audacia de los hombres de 1793, el valor firme e inconmovible de los soldados de *la Grande Armée* y el genio de su Jefe"... no será un Cristo frente a Pilatos, sino un Cristo resucitado, transfigurado, armado con todos los atributos del poder, el vengador y justiciero Cristo,

el Cristo del *Juicio Final,* del *Apocalipsis* de Miguel Angel. *Ici est l'Ecce Homo de notre époque.* A Napoleón III no le desagradaba totalmente la profecía.

El Mesías *imprime des idées avec le fer de lances, il les communique à coups de canon, il écrit ses codes à l'ombre des drapeaux et des lauriers.*

Michelet no podía aceptar la idea de Mickiewicz de un mesías personal, ni la opinión eslava de que el despotismo significa no el gobierno unipersonal, sino el gobierno sin amor, cualquiera que sea su forma. Michelet ensalzaba en ocasiones el genio y hablaba de un contacto especial, directo e instintivo, entre el gran hombre y el pueblo, los dos tan puros y simples como un niño, y evocaba visiones de una humanidad *vibrer au moindre mot qu'il dit... la vague populaire traîner à ses pieds.* Veía en Carlomagno, Napoleón y otros héroes la encarnación del genio de Francia, pero no podía avenirse a la idea de que la verdad divina se entregase a un hombre elegido que, a su vez, la impartiría desde su alta posición a las masas inferiores. Michelet creía que la vida, partiendo de la masa, subía hasta el gran hombre, que era encarnación, y muestra de ese pueblo: *cette voix, c'est celle du peuple, muet en lui-même, il parle en cet homme, et Dieu avec lui... vox populi, vox Dei restent impuissantes jusqu'à ce qu'elles rencontrent l'homme complet qui seul a la fécondité.*

Michelet rechaza la idea de la historia como una sucesión de encarnaciones de la verdad eterna en una serie de grandes hombres. El último héroe que apareció no fue Napoleón, sino la Revolución francesa que no tuvo héroes sino que presentó "el grande y nuevo espectáculo de una idea sin grandes hombres, sin héroes, falsos dioses, ni ídolos". *Elle à été (bien plus que Kant) la critique de la raison pure.* El individualismo exagerado arruinó Polonia. Los polacos sueñan con un individuo que les arrastre a todos con su mística autoridad, mientras los occidentales creen cada día más en el colectivismo, en los muchos. La idea jacobina *l'unité dans la collection des égaux, c'est-à-dire l'unité voulue ou l'unité de coeur, l'unité libre, plus féconde, plus inventive. L'unité mystique en un homme individuel, Messie successif, c'est encore matérialité, fatalité.* Niega igualmente que el milagro fortuito de la iluminación individual desde arriba sustituya al milagro natural del crecimiento vegetativo desde abajo. Descarta la intuición confusa y prefiere *vue nette de l'esprit.* No *le concret obscur d'un homme* sino *l'énergie distincte d'une nation* será lo que realice la historia.

En un artículo aparecido en la *Revue Indépendante* el 10 de abril de 1840, Jorge Sand dice: *Je crois à la divinité de la révélation intérieure, mais pas par des messies individuels. Nous croyons à une plus large de la manifestation révélatrice dans l'avenir. Nous l'attendons de tous; nous la sentons dans les masses françaises, nous croyons en un mot que notre Messie c'est le peuple et que l'idée s'incarnera non dans un homme, mais dans les milliers d'hommes. L'Eglise est dans l'avenir des peuples, et il est fort douteux, qu'elle porte le nom de chrétienté, bien qu'elle soit destinée à développer les vérités révélées et acquises à l'humanité par le Christianisme.*

En el fondo, tanto a Michelet como a Mazzini y, de hecho, a todos los autores mesiánicos que hemos venido estudiando, puede considerárseles partidarios del mesías personal. Cada uno de ellos se cree ese mesías, aunque Mickiewicz atribuye la misión a un hombre de acción, Napoleón y su descendencia.

Esta es la paradoja del mesianismo político. Parte del postulado de la unidad de la Historia y termina en la ley viva e incorporada en un solo individuo. Toma posiciones en el determinismo y la inevitabilidad histórica y acaba evocando la intuición personal del profeta-vidente-mesías. Esto es, pues, lo inevitable de la inevitabilidad histórica.

Si una lógica superior sostiene la fábrica de la Historia en todas sus partes y aspectos, la interpretación de sus revelaciones no puede ser cuestión de choque de intereses, conflicto de opiniones discutibles, compromiso entre atracciones y adversiones. Solo puede haber un veredicto, dictado por los únicos auténticamente calificados, que unas veces serán el pueblo y otras los ilustrados. En cada caso el veredicto debe ser tajante y no una componenda. Si son varios los que se titulan portavoces del pueblo o de los ilustrados, tiene que ser uno y solo uno el que al final se afiance y sea reconocido por verdadero oráculo. Mediante una eliminación y reducción gradual, la voluntad de la historia puede hallarse retrocediendo hasta el descubridor del orden universal, el Prometeo que robó el fuego del cielo y se lo entregó a los mortales. En los casos en que puede utilizarse la fuerza, la victoria de uno sobre los demás aspirantes pone fin a la discusión sobre cuál de las interpretaciones de los dictados de la Historia era correcta.

L'histoire —escribe Michelet— *est une violente chimie morale, où mes passions individuelles tournent en généralités, où mes généralites deviennent passions, où mes peuples se font en moi; où mon moi retourne animer les peuples. Ils s'addressent à moi pour que je les fasse revivre... Hèlas, suis-je bien vivant? Ah! frères, la compassion ne me manque pas; elle est immense et douloureuse. Mais pensez-vous que je puisse parmi mes douleurs bien démêler vos douleurs?*

Moi, pauvre solitaire —escribe Michelet sobre su propia infancia proletaria, o más bien plebeya— *un hibou en plein jour, tout effarouché.* Podemos verle en sus solitarios pensamientos, bebiendo las lágrimas del martirio exaltado, y consciente de haber sido elegido por

los dioses para un destino único; fijándose normas de pureza y perfección sobrehumanas pero cayendo una y otra vez en el pecado del oportunismo ambiguo, de los dudosos compromisos y errores terribles y, por lo tanto, asaltado por remordimientos que le hacen profundamente desgraciado; sin embargo, mientras se entrega a una orgía de arrepentimiento y lástima de sí mismo, se siente vivir profunda, intensa y trágicamente. Destrozado por su interno conflicto, Michelet es puntilloso, irritable, esclavo de su *amour propre* exagerado de forma enfermiza, siempre dispuesto a sentirse ofendido. Repite una y otra vez que tiene derecho a hablar en nombre de la Historia porque ha vivido, es decir, ha sufrido. En su obra histórica aparece constantemente esta obsesión por sublimar su conflicto interno convirtiéndolo en el drama poético de la Historia. *Dieu m'a donné par l'histoire de participer à toute chose. Va donc* —Dios le dijo— *si tu donnes à la patrie son histoire, je t'absoudrai d'être heureux.* Si la realidad de la vida se manifiesta en el sentimiento, debe buscarse allí donde ese sentimiento sea más espontáneo y próximo. En un grado más profundo —podríamos decir— el sufrimiento y el amor son una señal de la urgencia de la experiencia, de las más intensas formas de vida y pueden encontrarse, sobre todo, si no exclusivamente, entre el pueblo y sus hijos y portavoces auténticos.

Han existido —dice Michelet— historiadores más grandes, más brillantes, más juiciosos, más profundos, pero él "ha amado más". Ha sufrido más que los otros; la experiencia de su pobre y amarga infancia, del trabajo y la pobreza de sus primeros años nunca le abandonan, *je suis resté peuple,* aunque ha padecido más que nadie por "el divorcio de las clases", *moi qui les ai tous en moi.*

Michelet se refiere a sí mismo, desde luego, cuando clama por un historiador que, procedente del pueblo y portador del vigor rejuvenecedor de este, convierta la historia en *la chose grande et salutaire que j'avais rêvée.*

Mazzini habla de "una especie de impulso, inexplicable para mí, que dirige todos mis actos y que, teniendo carácter de estímulo religioso se me antoja un crimen, cuando lo siento, no rendirme a él, pero que siempre será un secreto para los demás, puesto que no sé cómo explicarlo y los demás no lo comprenderían"; de "supremos momentos de profundo sentimiento y reverencia que el corazón conoce después de haberse purificado, como un santuario, de toda pasión innoble, de todo deseo culpable y de toda superstición idólatra"; de "la rápida e intensa concentración de toda facultad sobre un punto determinado"; del "secreto de una intuición que desafía todo análisis".

Gaetano Salvemini se refiere acertadamente a cierto relato de Mazzini sobre la forma en que consiguió vencer un decaimiento nervioso

de corta duración, poniéndolo como ejemplo de su enfoque puramente intuitivo, si no emocional, de los más profundos problemas. "Quizá estuviese yo equivocado y el mundo no. Quizá la idea que yo seguía fuese solo un sueño", se preguntaba angustiado un día en 1836. ¿Qué derecho podía tener él, un pobre solitario y exiliado, sin la autorización de ninguna asamblea de electores, a llamar a los jóvenes para que arriesgasen sus vidas e hiciesen llorar a sus madres? ¿No se vería movido por el orgullo?

Es característico (y aquí Salvemini no acierta a ver la influencia sansimonista) el que Mazzini se vuelva hacia Eleonora Ruffini, tan admirada por él como su propia madre, en busca de consuelo y de "bendición sagrada". "¿Me quieres menos? ¿Soy un egoísta? ¿Traiciono sin remordimiento mis obligaciones de hombre?... Si puedes decirme en conciencia una palabra de consuelo, hazlo; si no, calla, te lo ruego. Yo mismo sabré de mi error. Sabré que persigo un fantasma, que mi religión es todo falsedad... y la abandonaré porque creo en ti como en un oráculo, como en la más virtuosa y religiosa de las almas, purificada y perfeccionada por el dolor, que pueda existir sobre la tierra." Tras varias semanas de tortura Mazzini despertó un día y halló que su corazón era feliz, el mundo aparecía nítido y sus ideas estaban en orden. Reconoció que había "estado mal orientado por mi propio egoísmo y que no había comprendido bien la vida". Y todo volvió a quedar una vez más en su sitio.

CAPITULO 4

CREDO UNIVERSAL Y UNICIDAD NACIONAL

a) El socialismo utópico y la nación

A la larga, apenas hubo un ingrediente más importante en la evolución política de las naciones desde 1848 que la relación entre socialismo y nacionalismo.

Como ya se ha dicho, el socialismo y el nacionalismo revolucionario de la primera mitad del siglo XIX se consideran, en este libro, dos aspectos de un mismo fenómeno, con un mismo origen: el mesianismo político. Los dos tenían fe en el esquema finalista de la historia universal, en obediencia a cuyos dictados el individualismo estaba a punto de dejar su puesto al principio de asociación. Coincidían en su esperanza de un inminente desenlace de la Historia que, al entronizar el ideal de asociación, reconciliaría la auto-expresión del hombre con la cohesión de un orden social integrado.

Si para los socialistas el vehículo de esa asociación era la sociedad sin clases, formada por productores o trabajadores (que acabaría por abarcar todo el mundo), los profetas del nacionalismo proclamaron a la nación como unidad de asociación (y asociación mundial) *par excellence.*

A pesar de sus discusiones y debates, las dos tendencias no se consideraron en un principio como enemigas sino como aliadas frente al enemigo común porque, aunque por caminos distintos, perseguían un mismo fin: la hermandad de los hombres y los pueblos asentada sobre una justicia social. La mayoría de los pensadores socialistas rehusaban aceptar la idea de que la nación fuese el punto de partida primario y permanente, y, de acuerdo con Adam Smith, concedían mucha más importancia a los factores económicos que a las peculiaridades de una tradición nacional. Su visión de la historia operaba con conceptos referidos a procesos socio-economicos y espirituales que traspasaban los límites nacionales y afectaban a la sociedad europea en general, y no a ideales de crecimiento y expresión nacionales.

Saint-Simon no toleraba ninguna ideología que exaltase las características nacionales de un pueblo, o las virtudes del patriotismo. "El patriotismo no es más que un egoísmo nacional... feroz y absurdo", que en nada se diferencia del individual. Se niega también a reconocer las peculiaridades del genio nacional francés: "Francia no tiene una vida espiritual que le sea peculiar; no es más que un miembro de la sociedad europea, y existe una comunidad indisoluble de principios políticos entre ella y sus vecinos." El profeta y su escuela no tenían más anhelo que restaurar la antigua comunidad medieval de naciones cristianas, agrupadas bajo una sola cabeza, una sola organización eclesiástica y con una sola doctrina y civilización. Todos los profetas sociales daban a sus teorías la categoría de mensaje a la humanidad entera y no a una sola nación. Es más, basaban su derecho al título de mesías en la apasionada convicción de que sus sistemas estaban destinados a poner fin al estado de guerra permanente entre las naciones y a iniciar una era de paz universal y constructiva. *Le globe entier ne composera qu'une seule nation, n'aura qu'une seule administration... paix perpetuelle... unité universelle* (Fourier).

Ninguno dejaba de creer que el estado natural era el de paz entre las naciones y que la guerra era una perversión antinatural creada artificialmente por fuerzas malignas o por la ignorancia de las leyes económicas.

Todas las guerras, todo ese espantoso derroche para mantener tres millones y medio de hombres en la plenitud de su vida en inútil ociosidad, adiestrándolos con un gasto anual de siete mil millones, *pour la tuerie,* todo el gastado juego diplomático, se debían a "las ambiciones monárquicas y feudales" y a "los intereses de la familia real de Prusia, la casa imperial de Austria, Su Majestad el Zar de todas las Rusias, unos cuarenta príncipes y absurdos principillos de Alemania y dos o tres grandes o pequeños duques de Italia", dice Considerant. Está seguro de que si el orden europeo se ajustara a los deseos e intereses de los pueblos, si fuese la auténtica expresión de libertad, sabría mantenerse sin diplomacia y sin ejércitos.

Los pensadores mesiánicos socialistas estaban por lo general de acuerdo en que el progreso de la industrialización y la difusión de la ciencia por una parte y el advenimiento de los pueblos, por otra, tenían por misión poner fin a la guerra y a la diplomacia militante y, como decía Considerant, "arrasar las fortalezas, disolver los ejércitos... y deshacerse de los reyes feudales".

La industria significaba la paz, la tranquila división del trabajo, el intercambio internacional. Son estas convicciones no solo del sansimonismo sino también del furierismo: "la actividad humana, encaminada en otro tiempo únicamente a la guerra, está a punto de verse absor-

bida en su totalidad por el trabajo productivo, y si la guerra fue compañera inevitable del viejo orden social, el desarrollo general de la gran industria, del comercio, las artes y las ciencias nos lleva hacia un estado cuyo resultado inevitable será la paz. Existe pues un nuevo orden, una disposición de hechos y condiciones que jamás existió en la tierra y que es la creación y generalización de las artes y las ciencias y de la gran industria que ha producido y caracteriza ese estado... La fuerza bruta está en retirada, hecho peculiar de nuestra época... El expolio y la guerra eran, en siglos pasados, el objetivo principial de la actividad... La actividad industrial y productiva sustituirá a la destructiva y bélica... Solidaridad industrial... debida a la creciente multiplicación de los medios de comunicación y relación." En un mundo de intereses estrechamente ligados, las guerras entre vecinos serán imposibles sin destruir el dispositivo universal. *Comment la guerre serait-elle possible?*

Si la nación no es el motivo primero y último y las vastas transformaciones sociales y espirituales que ganan impulso son de naturaleza universal y señalan el camino hacia un sistema internacional, mientras las fuerzas del viejo orden que dificultan la marcha del progreso constituyen también un tipo de organización internacional, hay que esperar y fomentar una alianza entre las fuerzas que representan el curso futuro de la historia. Así, pues, tendremos, frente a frente, dos alianzas internacionales, que exceden las fronteras nacionales.

Casi podemos oír la voz de Saint-Simon gritando: industriales y empresarios de todo el mundo, uníos para la lucha contra el feudalismo militar y el aislacionismo nacionalista, y para el establecimiento de una paz universal ganada por el esfuerzo productivo común. Los industriales de Francia, dice, tienen más en común con sus colegas de Inglaterra que con los miembros de las castas feudales y militares de su propio país. "De la organización de los industriales europeos como partido político se derivará la implantación del sistema industrial en Europa."

Considerant imagina un Arcángel esperando entre bastidores para llevarse a todos los reyes, príncipes, guerreros y sus secuaces hacia un mundo mejor y crear así un orden de paz permanente: "El Arcángel ya está aquí; su nombre es Democracia", los demócratas de todos los pueblos. Un Mazzini o un Michelet no habrían vacilado en apoyar esta idea: la emancipación de los pueblos, concepto social y no meramente racial, traería consigo la concordia entre las naciones.

La afirmación del Manifiesto Comunista de que el proletariado no tiene patria, y la llamada a los trabajadores de todos los países para que se unan contra la explotación universal, se basan en la premisa de que, al estar privados de propiedad y de derechos, los trabajadores no participan en los bienes patrios, han sido expulsados de su comunidad nacional, y no siendo miembros de ninguna, pertenecen a la humanidad, de hecho, son la humanidad. Los argumentos nacionalistas de la burguesía no son expresión de una auténtica experiencia, puesto que los explotadores no se interesan, en el fondo, por ningún ideal y sí únicamente por sus propias riquezas. La fraseología patriótica no tiene más fin que el de embotar la mente del proletariado para que renuncie a la guerra de clases en favor de una pretendida unidad nacional constituida para la seguridad y grandeza de la patria. Además, el mundo se ha convertido en un mercado y las tradiciones locales, la cultura nacional y las características raciales van siendo sustituidas por tendencias universales.

El proletariado victorioso constituirá una humanidad sin divisiones.

Pero sería inexacto reducir el problema de la actitud socialista frente a la cuestión nacional a una simple negación de la nación por amor de la unidad universal.

La cuestión del nacionalismo, no es problema que afecte a las naciones-estado establecidas de antaño. Es el problema de las nacionalidades oprimidas o de los Estados con multitud de razas. La mayor parte de los pensadores utópicos fueron franceses, es decir, ciudadanos de un país racialmente casi homogéneo, fuerte y orgulloso y a la cabeza de Europa; era el país de la Revolución, la patria de los movimientos e ideologías sociales que, tras de la derrota de 1815 a manos de poderes despóticos, se convirtió en el jefe natural de todas las fuerzas, nacionales y sociales, enemigas del viejo orden. Así, pues, no existía incoherencia alguna entre el hecho de que Saint-Simon o Considerant predicaran la unidad universal, y al mismo tiempo situaran a Francia a la cabeza del mundo revolucionario, haciéndola ejecutor de la voluntad de la Historia y representante de todos los demás pueblos. Los socialistas utópicos atacaban el exclusivismo nacionalista pero, como franceses, apreciaban remotamente los sentimientos de las nacionalidades oprimidas. No podían sino simpatizar con ellas, sin ver contradicción alguna entre las ideas de liberación nacional y la de federación mundial basada en el socialismo.

b) Marx y el nacionalismo

Aunque tanto Marx como Engels se preocupaban poco de la mitología nacionalista y su interés principal se cifraba en la revolución universal del proletariado internacional, no podían dejar de apo-

yar el movimiento en pro de la unidad de Alemania o, en los primeros tiempos, la resurrección de todas las nacionalidades oprimidas.

La revolución socialista necesitaba unas condiciones de avanzado desarrollo industrial y centralización política, lo que suponía grandes Estados unitarios y, por lo tanto, una Alemania unificada suponía un gran adelanto en comparación con una Alemania dividida en tres docenas de pequeños Estados. Marx y Engels creían y esperaban que la unificación acabaría con aquella maraña de derechos dinásticos, privilegios feudales, tradiciones locales, en fin, todas aquellas instituciones históricas, para dejar paso a una República, una e indivisible, que se apoyase en una ciudadanía libre e igual y en principios racionales. Pero nada de esto sería posible sin una revolución general y, no existiendo una clase media alemana similar al Tercer Estado francés, la misión recaía sobre el proletariado, que debía constituirse en partido nacional, en la nación. Era más fácil que el proletariado del país se levantase como un solo hombre que lo hiciese la tímida y egoísta burguesía porque, careciendo de todo derecho, no tenía aquél intereses creados en los Estados existentes; pertenecía a Alemania como un todo. En opinión de Engels —que instintivamente pertenecía a un tipo de patriota alemán más jacobino que Marx—, el aliado más próximo del proletariado alemán era la *haute bourgeoisie* y no la pequeña. Los artesanos y pequeños comerciantes, los funcionarios de menor categoría y los campesinos solo tenían modestas necesidades y muy estrechos horizontes; dependían del mercado local y estaban, en muchos casos, ligados estrechamente a la corte y la burocracia de su pequeño principado. Querían derechos y seguridades, pero no les interesaba adueñarse del poder político del pequeño territorio y mucho menos aún de toda Alemania. Pero los grandes industriales y empresarios tenían intereses por todas partes, intereses que, a veces, incluso rebasaban los confines de Alemania, y con los que chocaba la maquinaria del Estado, la anticuada burocracia restrictiva y los Junkers feudales, temerosos todos ellos de la iniciativa privada libre e incapaces de hacer frente a los problemas de una sociedad industrial moderna. Por otro lado, la industria alemana estaba muy necesitada de un apoyo estatal inteligente y proteccionista, que le ayudase en su competencia con la industria británica. Todas estas circunstancias obligaban a la *haute bourgeoisie* alemana a luchar por una Alemania unida y hacerse con el poder una vez conseguida. No les bastaban los derechos y las garantías. Necesitaban el poder mismo para moldear el Estado y sus leyes. El proletariado podía servirles para sostener su política de momento, con pleno conocimiento de lo que estaba ocurriendo y decidido a esperar entre bastidores y como verdugo la ejecución de la victoriosa clase capitalista.

Sin sentir ninguna simpatía por las aspiraciones de los pequeños pueblos oprimidos deseosos de perpetuar su cultura, resucitar sus lenguas total o parcialmente olvidadas y cultivar antiguas costumbres folklóricas, Marx y Engels se vieron obligados también, antes de 1848, a defender el principio de las nacionalidades por sí mismo. La opresión nacional podía ser para ellos una consecuencia, o la razón de la opresión social y, por lo tanto, la liberación nacional constituía una fase en el camino hacia la liberación social. Los grandes opresores de nacionalidades eran al mismo tiempo los tres déspotas de la Santa Alianza. Cualquier movimiento que se dirigiera contra su tiranía y contra los regímenes feudales sobre los que reinaban se convertía automáticamente en aliado de la Revolución y del progreso. El dinamismo revolucionario de las nacionalidades oprimidas en lucha por la libertad podía encauzarse sin dificultad hacia la revolución social, en primer lugar, porque en las naciones esclavas las clases propietarias preferirían en última instancia la "seguridad" que les ofrecía la dominación extranjera a la aventura revolucionaria de un levantamiento nacional. Aparecerían, pues, como traidores a la patria. En segundo lugar, una vez desencadenada la rebelión nacional, serían los elementos más radicales, por no tener nada que perder más que sus cadenas, y estar imbuidos de las convicciones revolucionarias más auténticas —los trabajadores y su vanguardia, es decir, el Partido Comunista—, los que tomarían la dirección de la lucha nacional. Más adelante veremos la prueba a que se sometieron estas teorías y cómo se modificaron después de 1848.

c) Carácter social de los profetas nacionalistas

Los profetas nacionalistas del pueblo consideraron el advenimiento de este como el amanecer de una era de regeneración social, como la realización de la justicia social misma. El pueblo era para ellos una categoría social claramente definida; pueblo eran las masas populares, los desheredados. Este resurgimiento social no debía limitarse a una sola nación sino propagarse a todos los países. *L'humanité tout entière vibre en lui... Il s'inquiéte des malheurs les plus lointains.*

Si Michelet glorificaba la Revolución francesa por su papel social, Mazzini veía en ella la materialización del individualismo, no un mensaje de salvación social, pero los dos estaban de acuerdo en que *le Verbe social, le sentiment de la généralité sociale* se había hecho oír con el advenimiento de los pueblos en contraste con el aislamiento individualista y la opresión de clases del pasado.

"Todos los que suspiran, los que sufren en silencio, los que aspiran a una vida mejor y luchan por conseguirla son mi pueblo... son el pueblo. Todos vendrán conmigo... los carentes de poder, los incapaces de hacer nada por sí mismos." La Ciudad les llama no solo para hacerles justos y fuertes sino también "santos y divinos". Al llamarles, la Ciudad "clama por esa vida única que puede rejuvenecerles".

Hemos visto la adoración que Michelet siente por las masas populares. Como el geólogo que estudia las capas del terreno —dice— he encontrado que las más ricas, las más fecundas y cálidas son las más bajas. Cuanto más nos acercamos a la superficie más delgadas se hacen. Lo mismo que en el árbol, las raíces y el tronco son lo más fuerte, lo más compacto, mientras las ramas y las hojas son cada vez más finas; las clases superiores son "los hijos mimados del mundo". Apenas viven; ignoran "las profundas y poderosas realidades" de la vida, su existencia es "rápida, externa y superficial". Están desligados, son egoístas, se sienten frustrados, incómodos, siempre calculando, temiendo, obsesionados por el análisis y la duda, todo lo remueven y trastocan pero, sobre todo, carecen de amor.

"Si, como yo creo, el amor es la vida misma, hay muy poco de ello en las alturas. Al parecer, desde el punto de vista del sentimiento natural, que permite a una persona unir su vida con la vida de Francia, cuanto más se sube hacia las clases altas, menos vida se encuentra."

Para Mazzini el advenimiento de los pueblos había de constituir la fase final del proceso universal de emancipación humana. La abolición de la esclavitud precedió a la liberación de los siervos y tras esto vendrá la liquidación del sistema de jornales. La abolición del despotismo monárquico por los patricios tuvo como secuela el triunfo de la burguesía sobre la nobleza. Ahora estamos en vísperas de la destrucción de los privilegios de clase capitalistas y burgueses a manos del pueblo, de los trabajadores. El régimen del futuro soñado por Mazzini no deberá llamarse democracia sino gobierno social, nos dice él mismo.

¿Quién es el pueblo como categoría social? La respuesta de Mazzini habría encontrado la aprobación de Lamennais y Michelet: "Por una parte está el pueblo, por otra las clases privilegiadas, reyes, nobles, ricos burgueses y otros como ellos"; "el pueblo, la masa de ciudadanos y campesinos".

En Mazzini había una dosis de socialismo mucho más fuerte que en Michelet o, por lo menos, aquel estaba más próximo al pensamiento económico-social. Reconocía el abismo fundamental existente entre el capital y el trabajo, las clases propietarias y el proletariado, "entre el principio de clases y el de igualdad, entre el privilegio y el trabajo... los que tienen posesión exclusiva de todos los elementos de trabajo, es decir, tierra, crédito o capital, y los demás que solo poseen sus manos". Incluso se daba cuenta de que "los trabajadores tienen necesidades especiales... los simples remedios políticos no bastan". No pueden obtener el reconocimiento de sus quejas por parte de clases que no comparten su suerte y no comprenden sus problemas, salvo organizándose como clase obrera en lucha por la defensa de sus intereses.

Sin embargo, tanto en el caso de Michelet como en el de Mazzini el punto de partida no es la suerte del trabajador, a pesar de sus simpatías por "el verdadero productor... muerto de hambre y esclavo de las pretensiones y ambiciones de otros hombres", sino el de la nación regenerada.

"En nombre del amor que sientes por tu país debes luchar pacífica pero incansablemente contra la existencia de privilegios y desigualdades en la tierra que te vio nacer." El disfrute de privilegios y el afecto a los intereses creados mediatizan el amor a la patria. Como el camello que no puede pasar por el ojo de la aguja, el rico no puede a la vez entregarse a su país y estar pendiente de sus riquezas. Mazzini se declara a favor del "pueblo uno e indivisible, que desconoce castas o privilegios, que no es proletariado ni aristocracia de la tierra o del dinero".

d) La nación como medio de redención

Para Michelet y Mazzini la nación es el vehículo de la redención del individuo tanto como de la sociedad. Michelet hace una conmovedora descripción del mal de la época que la idea nacional ha de curar. Nos da así una comprensión más íntima de los motivos profundos que inspiraron al hombre en la era de la marea alta del mesianismo político.

"A las aflicciones morales y físicas que la sociedad ha padecido, hay que añadir otra que le es peculiar. Aunque han disminuido los males que normalmente acosaron a la humanidad durante muchos siglos, la ansiedad ha aumentado hasta alcanzar límites insospechados." *L'âme tout endolori* está angustiada no solamente por los problemas actuales o el recuerdo de los pasados, sino que también vive atemorizada constantemente por la vaga amenaza de los que pueden sobrevenirle aunque no lleguen nunca. "Añádase a todo ello el que esta edad de extremada sensibilidad individual sea precisamente la época en que todo se hace por medios colectivos, que son menos adecuados para no herir la sensibilidad individual." Quiéralo o no, el hombre no es más que una pieza insignificante de un vasto mecanismo centralizado e impersonal. *La machine roule, immense, majestueuse, in-*

différente, sans savoir seulement, que ses petits rouages, si durement froissés, ce sont des hommes vivants cada uno con sus pensamientos íntimos y sufrimientos particulares.

La trágica paradoja consiste en que, en una época en que todos tenemos que actuar juntos movidos por un mismo impulso central, los corazones están menos unidos que nunca. Jamás han sido más eficaces los medios de inspirar un pensamiento común y, al mismo tiempo, jamás ha estado el hombre más profundamente aislado. Las máquinas, la burocracia, las grandes fábricas, los enormes ejércitos *les tiendront assemblés sans amour, qui encadreront, serreront, si bien les hommes, cloués, rivés, vissés, que tout en se détestant, ils agiront ensemble.*

La mutua ignorancia, la incomprensión, la desconfianza, el desprecio entre los hombres, las clases y los grupos engendra ingente miseria de espíritu. De nada nos servirá echar mano de algún resorte mecánico parcial; necesitamos un gran remedio, *guérir l'âme. Il faut que le coeur s'ouvre et les bras... Ah! ce sont vos frères, après tout. L'avez-vous oublié?* Tenemos que descender a esas profundidades de *chaleur sociale, vie universelle, les sources taries de l'amour.*

La idea de *patrie* es el puerto que se ofrece a los hombres solitarios, aislados y angustiados del momento, a los que esa máquina centralizada e impersonal ha privado del sentido de identidad y solidaridad con los demás. En la antigua Francia las comunas tenían un sinónimo para *patrie: amitié,* foco de todos los afectos: Amamos a Francia por ser el país amado por los que amamos. El amor por un pueblo es la prolongación de la amistad personal, más tangible, una ennoblecedora sublimación de ésta. *L'ami devient tout un peuple. Nos amitiés individuelles sont comme des premiers degrés de cette grande imitation, des stations par où l'âme passe, et peu à peu monte, pour se connaître et s'aimer dans cette âme meilleure, plus désinteressée, plus haute, qu'on appelle la Patrie.*

Patrie es la gran Amistad porque nos convierte en héroes imperecederos. Nos saca de nosotros mismos, de nuestro pequeño egoísmo, de nuestras mezquinas envidia e intriga. Es madre de grandes y hermosas virtudes, inspiradas en el deseo de sacrificio y autoentrega. Neutraliza y hace inoperante toda desigualdad económica, social y cultural y nos hace partícipes de algo rico, variado y eterno. Las desigualdades se convierten en algo similar a las relaciones entre una mujer débil y un hombre fuerte; como la amistad entre dos jóvenes de fortaleza desigual en que uno procura igualarse al otro y el otro teme ser superior a su amigo. En ella hay aspiraciones y reciprocidad. "El amor no cuenta ni mide. No se detiene a calcular la igualdad rigurosamente matemática que jamás puede obtenerse."

Todos los problemas sociales y políticos se resolverán por sí mismos si desde la más temprana infancia, en ese Estado de paradisíaca inocencia y desinterés, libre de odio, envidia, desprecio y maldad, los niños ricos y pobres se sientan en el mismo banco escolar y el pobre "consuela al rico por la desgracia de serlo" y le inicia en lo que es la vida verdadera: la realidad del sufrimiento, de la pobreza y el trabajo; y rescata a su amigo de la indiferencia creada por la existencia fácil. La idea de *patrie* enseñará al pobre la grandeza de *immoler l'envie* haciéndole superior a toda compasión de sí mismo y a todo sentimiento de envidia de la buena fortuna del otro: *ce n'est pas sa faute* (ser rico) *après tout, il est né tel,* mientras adolece a menudo de poca voluntad y fortaleza moral. El rico aprenderá a aproximarse y amar al pobre. La democracia no se clasificará en categorías de derechos y deberes. *La démocratie, c'est l'amour dans la Cité. El l'on n'a eu que la loi morte... Ah! reprenons-la par la grâce.*

e) Los nacionalistas y el socialismo

Ni Michelet ni Mazzini aceptaban la idea de la lucha de clases. El segundo deseaba evitar el término democracia para designar el sistema del futuro por los recuerdos de rebelión y discordia que lleva implícitos, en contraste con el carácter constructivo de coordinación y unión, no de división, que caracterizará la organización social futura.

Michelet lo consideraba su *oeuvre morale entre toutes... humaine* para predicar "unidad social y moral" y contribuir así a la "pacificación... de la lucha de clases... la destrucción de barreras más aparentes que reales que separan y hostigan a las clases cuyos intereses no son, en el fondo, contradictorios".

También Mazzini apela a los trabajadores para que se "limpien" de todo "pensamiento de venganza e injusticia contra aquellos que les trataron injustamente". "Las clases que hoy te oprimen, voluntariamente o no, deben aprender sus obligaciones para contigo... Predicad el deber... y cumplid con el vuestro... predicad virtud, sacrificio, amor... Expresad vuestras ideas y necesidades con valor, sin ira, sin deseo de venganza, sin amenazas."

En sus críticas de los Socialistas Utópicos, Michelet y Mazzini utilizan los mismos argumentos. Ensalzan a los profetas por su profundo humanismo y caritativa conciencia pero les reprochan respetuosamente su apelación a las necesidades e intereses de las gentes, en lugar de hacerlo al deber y heroico sacrificio personal de cada uno, y por creer que una nueva organización del esfuerzos productivo y la inteligente dirección de los impulsos humanos bastaban para asegurar la armonía social. El hombre es, sobre todo, el *homo religiosus.* Su necesidad más

importante es fe y amor y todas las demás son posteriores; por lo tanto, todo es cuestión de coordinar los corazones, de inspirar un credo vivo.

"No hay nada más fácil —escribe Michelet— que imaginarse una sociedad justa, amante, perfecta en el fondo, pura aún y sobria (condición esencial) capaz de fundar y mantener una absoluta comunidad de bienes. Esa comunidad de bienes es fácil de alcanzar cuando hay comunidad de corazones... unión de voluntades." El fin supremo y primario es, pues, la transformación espiritual. Ningún sistema comunista puede implantarse sin esa unión de corazones, a no ser por la fuerza que detendría toda actividad humana. Por otra parte "¿quién no es comunista cuando ama, cuando siente amistad?" Donde el amor desborda, las cuestiones materiales pierden importancia, se hacen casi innecesarias. Francia es, para Michelet, una nación de propietarios *par excellence.* Proudhon, dice Michelet, llamó robo a la propiedad. Él, en cambio, quiere que todo el mundo sea propietario y no le importa el rico mientras sea pobre en el corazón y partidario de la igualdad por convicción, porque entonces se convierte en depositario de una riqueza que administra para la sociedad. "El rico que también trabaja es un santo. Yo le reverencio."

También Mazzini veía en la propiedad "una señal de fructífero trabajo... bueno y útil... representación de la individualidad humana en el mundo material... no solo un estímulo para el trabajo, sino una garantía del perfeccionamiento del trabajo mismo". "¿Por qué, pues, no esforzarse en modificar la organización de la propiedad para armonizarla con las grandes ideas de devoción, de igualdad, de progreso humano y social, en lugar de procurar su brutal abolición" por mor de esa absoluta igualdad y uniformidad tan "injusta, irrealizable y que inevitablemente lleva a lo que se quiere suprimir?"

Salvemini destaca el hecho de que Mazzini fuera uno de los primeros en utilizar la palabra socialismo. Ya en 1834 escribía Mazzini que su "nuevo movimiento está destinado a organizar a la humanidad en la forma de socialismo", y pocos años después habla de "misión, humanidad, progreso continuo, socialismo". Pudo seguir siendo miembro de la Primera Internacional gracias a la despreciativa concesión de Marx, que le llamaba "Theopompus" por su grandilocuente retórica sobre Dios, deber, sacrificio y misión.

Aunque Mazzini era partidario de "la reglamentación progresiva de la sociedad humana" y decía que en su régimen futuro "todos deben producir: los que no trabajan no tienen derecho a la vida" en oposición al *laissez faire* que alimenta la guerra anárquica de intereses egoístas, no era socialista. Su radicalismo social —que a eso se reducía su socialismo— no pasaba de las "asociaciones de trabajadores, libres, espontáneas, variadas en su carácter y fundamentadas en el sacrificio, la virtud, el amor y en los principios económicos" que irían sustituyendo gradualmente el sistema de salarios por "el principio de que la riqueza de cada uno debe estar en proporción con su (aportación al) trabajo" "ofreciendo así al obrero una oportunidad de adquirir la propiedad y la riqueza y a toda persona de moral, capacidad y buena voluntad probadas la de encontrar el capital y los medios con que trabajar en plena libertad". Todo esto lleva implícita la idea de cooperativas de productores y consumidores, protegidos por el crédito del Estado, un alto grado de nacionalización de los servicios públicos, incluso quizá de las minas e industria pesada, impuestos progresivos, abolición de los impuestos indirectos, educación gratuita y universal y toda una red de servicios sociales.

Michelet y Mazzini se oponían decididamente al comunismo, que consideraban como negación tanto de la autoexpresión del individuo como de la asociación, puesto que estaba llamado a anular toda iniciativa y aspiración personales, es decir, a convertir a los hombres en máquinas sin alma, por un lado, y por el otro, a facilitar la formación de una clase de dirigentes que ejercería una tiranía sin precedentes sobre las mentes y los cuerpos de los hombres.

Pero sería un error cerrar este análisis de las ideas sociales de los profetas mesiánicos nacionalistas con esa anotación. Su socialismo pudo no pasar de ser una vaga visión de campesinos y artesanos libres e independientes en sus cooperativas, compartiendo la propiedad y animados todos por los mismos nobles sentimientos, pero su concepción general del problema llevaba implícitas muchas ideas profundamente socialistas. La retórica plebeya pudo ser menos importante en este sentido que el principio de asociación, es decir, la idea repetida insistentemente de que el individuo debe dejar paso a la cohesión social, y el libre juego de las tendencias a la reglamentación social. Las reservas del individualismo muy bien podrían resultar insostenibles.

He aquí, pues, una fuente de inspiración tanto para el socialismo como para el socialismo nacional fascista.

f) Unicidad nacional y lucha internacional de clases

Reducida a su expresión más simple, la diferencia entre las profecías universalistas del socialismo y del nacionalismo es la siguiente: que el primero concedía más realidad a la condición de miembro de una clase o de una fe más allá de los límites nacionales, mientras el segundo creía en la hermandad de naciones regeneradas y reformadas pero considerando la nación como elemento principal.

Ninguno de los dos protagonistas previó la posibilidad de un choque directo entre ellos. Michelet podía reprochar a Fourier la profecía de que algún día la actual Babel de lenguas sería sustituida por un solo lenguaje universal, y criticar al sansimonismo por construir castillos en el aire sin tener en cuenta las tradiciones nacionales y las diferencias psicológicas entre los pueblos o por no relacionar sus ideas con las ideas y los mitos de la Revolución francesa. Sin embargo, también él, a pesar de su *chauvinismo* francés, predicaba la fraternidad universal construida sobre los principios de Libertad y Justicia. El Consejo de la Humanidad de Mazzini, encargado de promulgar las leyes de progreso para todos los pueblos regenerados, no tiene por qué parecernos muy diferente del congreso mundial de falansterios de Fourier ni del plan de Saint-Simon para un parlamento europeo cuyos miembros no serían elegidos por los gobiernos o parlamentos nacionales sino por la población misma de los países. Ese parlamento europeo sería la representación de la *volonté de corps,* la voluntad general de la confraternidad europea. Su misión sería la de imponer un régimen "sistemáticamente homogéneo" en todos los países y asegurarse de que "todas sus instituciones... resultado de una sola concepción... tuvieran en todos sus estratos una forma similar". Se encargaría además de mantener a todos los pueblos de Europa ocupados incesantemente en gigantescas obras públicas o en "cruzadas" por otros continentes.

En caso de conflicto ¿qué motivación sería más fuerte, la lealtad al propio país, uno e indivisible, o la entrega a una confraternidad internacional? Sería interesante yuxtaponer una manifestación socialista con un llamamiento nacionalista.

En opinión de Saint-Simon "el sentimiento de nacionalidad ha sido descartado completamente y los sabios de Europa entera han formado una liga indisoluble, cuya tendencia ha sido la de dar carácter europeo a todo avance científico realizado en cualquier terreno. Esta santa alianza, a la que el viejo sistema no puede oponerse, tiene más fuerza para hacer funcionar el nuevo sistema de la que tienen todas las bayonetas de Europa coaligadas para impedir o simplemente retrasar el avance del sistema industrial". La famosa profecía de Saint-Simon sobre la edad de oro futura, en lugar de proyectarse sobre el triste pasado, se apoyaba en la llegada inevitable y predeterminada de un momento en que todos los pueblos de Europa sentirían la necesidad de reglamentar las cuestiones de interés general antes de descender a cuestiones de importancia nacional. En ese momento los males se reducirían, los problemas se resolverían y las guerras se acabarían. Los sentimientos de Michelet y Mazzini eran muy distintos. *Un peuple! Une Patrie! Une France!* —exclamaba Michelet— *ne devenons jamais deux nations, je vous prie. Sans l'unité nous périssons. Comment ne le sentez-vous pas? Français, de toute condition, de toute classe, et de tout parti, retenez bien une chose, vous n'avez sur cette terre qu'un ami sûr, c'est la France... France, glorieuse mère... faites que nous aimons en vous... l'association... seule peut nous réunir, et par nous sauver le monde.*

En tono parecido escribía Mazzini: "Sin país no tenéis nombre, no tenéis voto, ni derechos, ni bautismo de hermandad entre los pueblos. Sois bastardos de la humanidad, soldados sin bandera. Israelitas entre las naciones, no os ganaréis la confianza ni la protección de nadie, en nada encontraréis seguridad. No os creáis capaces de liberaros por vosotros mismos de la injusticia social sin antes haberos ganado un país que podáis llamar vuestro. No os dejéis seducir por la idea de mejorar vuestra situación material sin resolver antes la cuestión nacional. Solo vuestra tierra, la grande y fértil Italia, extendiéndose desde las faldas de los Alpes hasta las últimas playas de Sicilia, puede convertir en realidad vuestras esperanzas." Las relaciones entre la revolución internacional y la unicidad nacional fueron puestas a prueba por primera vez en 1848.

PARTE III

CONFRONTACIONES

Es la tragedia de un mundo en el que el hombre debe caminar viendo que el hallazgo de la fórmula de reconciliación ha de quedar siempre para generaciones futuras, cuando la pasión se ha enfriado y no es ya más que simple curiosidad, cuando los sufrimientos de los pueblos se han convertido en textos escolares. El diablo que construye puentes no salva esos torrentes hasta que gran parte de lo que el hombre ama ha desaparecido corriente abajo.

R. H. TAWNEY.

CAPITULO 1

LA TRADICION (DE MAISTRE, BONALD, LOS ROMANTICOS ALEMANES)

a) La revolución y la impotencia del hombre

Para los contrarrevolucionarios ultramontanos y las derechas tradicionalistas de otros países, la Revolución francesa constituyó la negación de la idea misma de revolución. Había demostrado la incapacidad de la razón humana para sacar a la sociedad de la corriente de la historia y liberarla de sus cadenas terrenales. El intento de enfrentar a la razón con la historia demostrando que lo racional y no lo histórico es lo natural, había terminado en el caos y el desastre. La anarquía, la tiranía, el terror y los gobiernos sin ley habían probado la falsedad de la esperanza en que el hombre pudiera ser su propio legislador, el único y definitivo criterio en relación con el bien y el mal, y de la creencia en que la autonomía de la razón individual, lejos de producir el caos, sería capaz de establecer un sistema social armónico, de validez exclusiva y definitiva.

Si son estas las cuestiones más vitales y profundas que cabe plantear sobre el significado de la historia y el destino del hombre, la Revolución francesa podría compararse, según de Maistre y Bonald, con uno de esos grandes huracanes que lanzando las aguas a grandes alturas, descubren durante unos segundos el fondo rocoso del océano: *dans les événements de quelques jours, les leçons pour tous les siècles.*

La más pavorosa lección de la Revolución francesa no fue la de que los hombres pudiesen deliberadamente alterar el orden establecido, sino la de que la revolución pueda hacer estragos entre ellos, los haga y deshaga, los eleve inesperadamente y luego los hunda y haga desaparecer. Ya Cromwell descubrió cuánto más lejos llega el que no sabe dónde va que el que lo sabe. Este fue, de manera mucho más acusada, el caso de los dirigentes de la Revolución siglo y medio después: "esa fuerza arrolladora que derriba todos los obstáculos. Su torbellino se lleva, como hojas secas, todo cuanto la humana fuerza puede oponer

a su marcha. Nadie puede resistírsele impunemente... La Revolución guía a los hombres no éstos a aquéllas".

Robespierre, Colot d'Herbois y Barère jamás soñaron con establecer un gobierno revolucionario, un reino del terror, pero se vieron arrastrados a ello irresistiblemente, como sonámbulos. Estos hombres, notablemente mediocres, que ejercieron el despotismo más sangriento de los anales de la historia en una gran nación, fueron los más sorprendidos al descubrir en sí ese enorme poder. Hay "algo pasivo y mecánico" en la forma en que la revolución utiliza a los hombres que dicen ser sus forjadores.

¿Quién podrá explicar el misterio de que siendo "los sabios los que inician las revoluciones sean siempre los más torpes los que las llevan a término; de que los creadores caigan invariablemente víctimas de su propia obra; y de que los esfuerzos de las naciones para establecer o aumentar su libertad terminen siempre sujetándolas a cadenas más pesadas?" Todos padecen: los ambiciosos que buscan en la revolución su propio medro, los fanáticos que quieren sobrepasarla, los que quieren engañar a los demás y los que pretenden impedirlo.

Todos estos acontecimientos misteriosos y gigantescos tienen su origen en *une cause première, unique, efficiente,* sin la cual ninguno de los demás factores habría producido efecto: "la propagación de falsas doctrinas". La Enciclopedia fue el primer volumen del libro de la Revolución, y los acontecimientos iniciados en 1789 el segundo.

A primera vista parece haber una contradicción entre la idea del destino como fuerza objetiva irresistible y la colosal eficacia que se atribuye a los autores de libros. La respuesta es que, a pesar de la impotencia del hombre para edificar y construir conscientemente, su razón tiene una fuerza disolvente inconmensurable para la desintegración, la anarquía y la destrucción. Más aún, la condición del hombre está enraizada en la estructura del universo.

b) El imperio del crimen y del pecado

"No hay más que violencia en el universo, pero la filosofía moderna nos ha mimado diciéndonos que todo es bueno, cuando lo cierto es que el mal lo ha manchado todo y lo es, en realidad, todo, puesto que nada está en su sitio. *La note tonique du système de notre création ayant Caissée... tous les êtres gemissent et tendent, avec effort et douleurs, vers un autre ordre de choses."*

Con estas frases aterradoras, de Maistre repudia sin titubeos el supuesto básico de la filosofía del siglo XVIII, la racionalidad del universo. No considera al universo susceptible de criterios de lógica

matemática y coherencia racional. En el fondo es irracional y, para emplear imágenes y términos psicológicos diremos que, sus acontecimientos surgen de obsesiones y perversiones oscuras y poderosas, sus desconcertantes incoherencias se deben a insondables ambivalencias y sus frustraciones descorazonadoras a una profunda e indómable torpeza.

Si la razón no puede convertir estos "profundos, sólidos y vigorosos absurdos" en un esquema de lógica comprensible en que las partes hayan sido combinadas con bella perfección, el siglo XVIII estaba totalmente equivocado en los dos supuestos de que el universo fuera racional y el hombre bueno y capaz de perfeccionarse; su esperanza, basada en esos dos supuestos, de que la sociedad pudiera ser un día una réplica del orden universal, fue un completo error.

Los filósofos aseguran que las buenas inclinaciones naturales del hombre han sido viciadas por erróneas enseñanzas sobre su naturaleza perversa: intereses creados y ambiciones tiránicas supieron encontrar en esa teoría una justificación para su política de opresión y explotación. El resultado práctico ha sido el de que esos buenos instintos se vieron suprimidos y encauzados hacia la perversión. La represión originó la corrupción y la maldad, lo que a su vez dio nuevas armas a los falsos educadores y legisladores; y, de esta forma, la cadena de degeneración se hizo cada vez más compleja hasta que la sociedad se convirtió en una cueva de ladrones y el mundo en un valle de lágrimas. Concédase la libertad a los instintos naturales, libéreseles de la opresión y, una vez libres, se organizarán en armonioso sistema. La libertad engendrará la virtud.

Con sonoros acentos de profeta y vate, Maistre rechaza esta visión de esperanza: "No puedo meditar sobre tan espantoso tema sin sentirme obligado a caer de rodillas como el pecador que suplica gracia; sin aceptar de antemano todo el castigo que pueda caer sobre mi cabeza, ofreciéndolo en leve compensación de la inmensa deuda que he contraído con la justicia eterna."

La condición del hombre está enraizada en la estructura del universo. La ley del mundo no es la armonía sino la iniquidad, la injusticia, la violencia y el crimen. El mundo entero ofrece un espectáculo de crimen infinito: desde el más bajo hasta el más alto, el fuerte asesina al débil, y toda criatura vive de la sangre y la carne de los seres inferiores. Sobre ellos está el más grande asesino de todos, el hombre. Así será hasta la consumación de los siglos. Todos los grupos y sociedades de seres vivos están organizados para la guerra entre sí, para el crimen. "¿No oís a la tierra clamar iracunda pidiendo sangre?"

La sed de sangre de la tierra es insaciable porque el mundo es "un ara inmensa en el que todo lo vivo debe inmolarse —*sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à l'ex-*

tinction du mal, jusqu'à la mort de la mort". Crimen por un lado y sacrificio por otro, estas son las dos leyes del universo, y dos las instituciones que simbolizan este orden del modo más pavoroso: el verdugo y la guerra.

Temido, aborrecido, completamente solo, sobrehumano y demoníaco, pero indispensable, el verdugo es la clave del orden social. Es infinitamente más grande y terrible que la vida; es un poder, no un ser humano. Sin él, todos los diques que sostienen las aguas de las grandes profundidades serían arrastrados, porque la sociedad es un organismo tan débilmente equilibrado que los puntales que la sostienen están a punto de romperse.

Toute grandeur, toute puissance, toute subordination repose sur l'exécuteur: il est l'horreur et le lien de l'association humaine. Ôtez du monde cet agent incompréhensible, dans l'instant même l'ordre fait place au chaos, les trônes s'abîment et la société disparait.

El fenómeno de la guerra no se puede explicar por causas claras, conscientes y racionales; le son insuficientes. Es una institución que incorpora las dos leyes cósmicas: crimen y sacrificio. De ahí el horror y la fascinación que inspira. Los ejércitos asesinan a los inocentes y estos son sacrificados. Pensad en la aureola de gloria que rodea al ejército y a la guerra y pensad también en la misteriosa mezcla de crímenes organizados en masa, en la ilimitada miseria y malvada astucia, en todas las grandes virtudes que se asocian al soldado y hombre de guerra. Pensad en esa "divina furia, extraña al odio y a la ira, que embarga al ejército cuando avanza al ataque sin saber lo que quiere o lo que hace". Pensad también en la violenta psicosis de guerra que invade una nación entera.

"La guerra es, por lo tanto, divina en sí misma, porque es la ley del mundo... por sus consecuencias de orden sobrenatural... en la misteriosa gloria que la rodea y en la no menos inexplicable fascinación que nos arrastra a todos hacia ella."

La guerra es la cuenta que tiene Dios con la humanidad pecadora, no con esta o aquella nación, ni con este o aquel individuo, sino con la humanidad entera porque toda ella es culpable de un pecado colectivo.

"En el momento preciso, ocasionado por los hombres y prescrito por la justicia, Dios avanza para castigar la iniquidad que los habitantes de la tierra han cometido contra Él. La tierra tiene sed de sangre... abre su boca para beberla, para retenerla hasta que llegue el momento de verterla. El ángel exterminador gira como el sol alrededor de este mundo desgraciado y permite a una nación respirar tranquila solo para golpear a otra... *Pareil à la torche ardente tournée rapidement, l'immense vitesse de son mouvement le rend présent à la*

fois sur tous les points de sa redoutable orbite. Il frappe au même instante tous les peuples de la terre."

Crimen y sacrificio, culpa e inocencia, expiación y sufrimiento inexplicable están confusamente mezclados. ¿Por qué ha de sufrir el inocente? ¿Por qué es Dios injusto? La respuesta es que todos somos culpables y no hay hombre justo sobre la tierra. El pecado infinito, colectivo, creó una responsabilidad colectiva. No solamente algunos, sino todos los hombres están en guerra constante contra Dios y el sacrificio de los inocentes compensa los crímenes de la masa pecadora. No es casual el hecho de que todas las religiones, desde tiempo inmemorial, abriguen la idea de sacrificio. La Pasión de Cristo es la culminación de ese credo universal. Fue el más grande acto propiciatorio, porque la víctima era la más inocente.

Todos compartimos la culpa del pecado original y de Maistre aporta una interpretación auténticamente moderna del dogma. El pecado original puede compararse con un accidente traumático ocurrido en nuestra infancia. Dio nacimiento a una dialéctica del pecado. Cada pecado arrastra consigo a otro y un acontecimiento fatídico nos incapacita para evitar el siguiente y nos obliga, por así decir, a recorrer otra vez el mismo camino; se forma un laberinto lleno de revueltas y complicaciones; el cáncer se hace cada vez más grande. Es como roca desgajada que comienza a rodar por la pendiente y que no tarda en arrastrar consigo todas las que encuentra a su paso, hasta el fondo mismo del abismo. El pecado crece en proporción geométrica. El hombre pierde el dominio de la situación, busca a tientas, tropieza y se hunde ridículo y enloquecido. Jamás podrá salvarse por su propio esfuerzo. Es malo y sufre por ello. La felicidad no es su derecho, la razón no es su guía infalible, ni su voluntad la sanción definitiva. Es una infeliz criatura que, en el mejor de los casos, solo puede ansiar la gracia.

Y todos, todos, somos culpables. Incitamos y toleramos el crimen, perdonamos el mal y damos mal ejemplo, somos neutrales y nos abstenemos de impedir el pecado mientras disfrutamos de sus ventajas. Esta es la justificación que hallamos para la *renversibilité* de pecado y castigo. Dios no elige precisamente a los buenos para asesinarlos; sus flechas caen sobre la totalidad del ejército terrenal hiriendo sin discriminación, como en la guerra, al bueno y al malo. Los pecados tienen que ser desterrados, compensados con la expiación. No hay curación sin dolor. *Le remède du désordre sera la douleur.* Esta es la misteriosa ley de la naturaleza.

c) "Moi et Nous"

El hombre no es creador; es tan solo receptivo. Las cosas están presentes; la naturaleza aporta los elementos, y lejos de crearlos, todo lo más que el hombre hace es darles nombres. Los manipula, aisla o combina, los cambia y yuxtapone y con ello introduce diferencias y descubre relaciones. Es más, lo que se nos aparece como realización máxima del intelecto humano, el lenguaje, solo sirve para destacar con más claridad la debilidad del individuo ya que, indudablemente, el aspecto más significativo del lenguaje es el de que, en relación con él, el hombre inicia su carrera espiritual escuchando, siendo receptivo y no creador. Recibe y absorbe entendiendo palabras, ideas, sentimientos, en una palabra, cultura y gracias a ella aprende a dominar el medio. En comparación con este proceso de absorción y asimilación de un capital heredado de incontables generaciones, la aportación del individuo, por bien dotado que esté, es de una importancia infinitamente pequeña. Además, el lenguaje no es una realización consciente del pensamiento del hombre, individual o colectivamente, sino el resultado de un esfuerzo inconsciente y colectivo realizado a lo largo de toda la historia. Nadie se lanza a componer una lengua, cada una de ellas ha surgido por sí sola, en tanto las generaciones vivían una vida totalmente distraída, descuidada e imprecisa. Sin embargo, el resultado es una obra maestra de ordenada cohesión.

Si el hombre recibe tanto y nada crea individualmente, tiene que considerársele función de la historia, de la raza, del grupo, de la sociedad en una palabra. El individuo surge como simple abstracción. Según Bonald ya es hora de dejar de hablar del *Moi* y de dirigir toda nuestra atención al *Nous*. Solo la entidad colectiva, la nación, es real.

"Sus propios movimientos le son al hombre impuestos por el todo de que forma parte. En este mundo no hay individualidad para él", dice Ballanche, y Bonald concluye diciendo que, en el terreno político, lejos de constituir el hombre la sociedad, es esta la que le constituye y le forma con la ayuda de la *éducation sociale*. Y así, *la société est la vrai et même la seule nature de l'homme.*

El aglutinante de la sociedad no es la deliberación consciente y la decisión del hombre de convertirse en su propio legislador sino, como dice Burke, sentimientos masivos que pasan de una generación a otra. Para el escéptico Hume, tales sentimientos estaban constituidos por las fuerzas de la costumbre y de la inercia, por temores originados por tabús y por reacciones mecánicas provocadas por asociaciones de ideas y, quizá, principalmente, por una oposición hacia todo lo nuevo que, al alterar las costumbres, crea incomodidades. Para Burke y sus sucesores son los sentimientos de temor, devoción, afecto, lealtad caballeresca y, finalmente, los prejuicios. Estos últimos son los reflejos impremeditados, casi instintivos originados por situaciones periódicas, estímulos similares y realidades permanentes. El comportamiento de un animal está determinado por "prejuicios" de esta naturaleza, creados por una experiencia extremadamente larga y por un proceso de autoadaptación al medio. La "buena educación" de una persona no es más que simples prejuicios que se expresan en reacciones casi automáticas.

Así, pues, los prejuicios son la destilación del pensamiento colectivo de innumerables generaciones de antepasados; son la auténtica condición de la civilización y de su continuidad. Imaginémonos lo que ocurriría si, antes de tomar una decisión o dar un paso, tuviésemos que detenernos para repetir todo el cálculo de los principios iniciales y analizar las razones generales en relación con la situación que se plantea. La vida estaría descompuesta en fragmentos y todo sería oscilación y tanteos.

Aliado del prejuicio es el dogma, constituido por las creencias, valores y formas de pensar en que uno nace. Son tanto el ambiente como la materia de nuestras vidas. Hacedlo desaparecer y el hombre marchará a la deriva. El crimen de Descartes fue decir que el hombre debía empezar por dudar de todo y abstenerse de aceptar por verdadero nada que no hubiese sido comprobado antes por la razón. Ello hizo de Descartes, junto con Francis Bacon, la *bête noire* para de Maistre, el padre de todo mal. El hombre no debe empezar por decir *je doute* sino *je crois.*

Bonald, de Maistre, Ballanche y Lamennais el joven, contraponen violentamente las fuerzas que luchan por la cohesión social, en una palabra, la sociedad, con las tendencias, esencialmente centrífugas, anárquicas y autodestructoras, del individuo. Todos nacemos malos y solo la sociedad nos hace buenos y nos impide caer en la perdición. La sociedad implica conservación, cohesión, estabilidad y, por esta razón, "las verdades son buenas y válidas en cuanto se refieren a la sociedad". La prueba de las verdades morales está, después de todo, en su aplicabilidad a la sociedad y a su conservación, nos dice Bonald, convertido casi en un pragmático que solo juzga por resultados. "Otros defienden la religión del hombre; yo defiendo la de la sociedad."

La espontaneidad individual resulta siempre sospechosa y temible porque lleva a la condenación. Implica duda, análisis, crítica, contraposición entre el juicio propio y lo dispuesto por la sabiduría colectiva, y entre la innovación y la tradición, y una racionalización de los

sofismas del corazón rebelde como dudas nacidas del entendimiento. Todo lo cual constituye una serie de actitudes desintegrantes, estériles en el mejor de los casos y fatales en el peor. Todos los grandes logros han sido siempre resultado de una fe y se han alcanzado con afirmación y devoción entusiastas.

Según de Maistre, "la razón individual, reducida a sus propias fuerzas es impotente no solo para crear sino también para conservar cualquier asociación religiosa o política, porque solo produce disputas... cuanto más la razón humana confía en sí misma tanto más absurda se torna y tanta más impotencia revela... un insecto impuro... ensucia nuestros hogares... siempre solitario, siempre aislado... henchido de orgullo, sólo trabaja para destruir, rechaza toda asociación.... Para comportarse y actuar, el hombre no necesita problemas y sí sólo fe y creencias. Su cuna debe ser rodeada de dogmas y cuando despierte su razón encontrará ya hechas todas sus opiniones... Nada hay más importante para él que los prejuicios.... las opiniones aceptadas sin previo examen. Esta clase de opiniones son la mayor necesidad del hombre, el verdadero elemento de su felicidad, la salvaguardia de los imperios. Sin ellas no puede haber culto, moral ni gobierno. La religión del Estado es tan imprescindible como *une politique de l'Etat*".

Las fuerzas impersonales e irracionales que aseguran la cohesión social reciben a veces el nombre de *raison universelle et nationale* en contraposición con las aberraciones de la razón individual "por naturaleza, enemigo mortal de cualquier tipo de asociación". Este dogma universal y nacional de Bonald y de Maistre tiene un sentido religioso. Para ellos no puede ser otra cosa que el reflejo de los planes de Dios; evoca un sentimiento de piedad, *Weltfrommigkeit,* puesto que tiene que ser querido e inspirado por el Creador, forma parte de la estructura de la divina ley moral, y está enraizado en el principio de autoridad absoluta.

La felicidad de las naciones depende del dominio y vitalidad, del *régime absolu et général* del dogma nacional, y de la aniquilación de la rebelde espontaneidad individual, especialmente entre los miembros mejor dotados de la sociedad, porque los rebeldes con talento y fuerza son los más peligrosos.

"El poder de los muertos sobre los vivos" es de absoluta necesidad y conveniencia. Solo los espíritus pequeños e imperfectos están obsesionados con la *manie de faire;* los espíritus nobles, en cambio, están saturados de reverencia y su único deseo es el de conservar y preservar. Les horroriza la idea de destruir las viejas normas, creadas por muchas generaciones anteriores, que son como delicadas y exquisitas obras maestras del arte, o como jardines cultivados con esmero. Reaccionan con humildad solemne ante los cargos elevados, les emociona la pompa y las ceremonias y se conmueve lo más íntimo de su ser ante el misterio de los grandes acontecimientos históricos. No es propio de ellos el análisis de los silogismos abstractos del calculador —privado de todos los símbolos y todo el ropaje de la vida—, aterido de frío en su triste desnudez.

"Las manos culpables que derrumban un Estado cometen graves daños porque ningún agente libre puede alterar el orden establecido por el Creador."

Existe una interesante diferencia de matiz entre los ultramontanos franceses y los reaccionarios románticos alemanes como Adam Müller, los Schlegels y Novalis, en cuanto a sus actitudes respectivas frente a la herencia de la razón nacional. La experiencia francesa tiene ciertos matices profundamente religiosos y estético-aristocráticos y vibra con un sentimiento de grandeza y dramatismo históricos. La actitud de los románticos alemanes respira cierto apego enfermizo a las cosas que ya existen, un temor morboso al cambio, separación o desplazamiento, y un deseo asustadizo de verse amparado por la compañía de otros.

"¿Qué es el patriotismo? —pregunta de Maistre—. Es la *raison nationale* de la que os hablo, es la autonegación del individuo. La fe y el patriotismo son los dos grandes taumaturgos del mundo. Uno y otro son divinos, todos sus actos son prodigios; no les habléis de análisis, elección, discusión; os acusarán de blasfemos. Solo conocen dos palabras: sumisión y fe, y con estas dos palancas levantarán al universo. Hasta sus errores son sublimes... los exaltan, los hacen divinos, centuplican sus fuerzas... el noble destino de todo ser espiritual es el de participar libremente dentro de sus esferas respectivas, en la realización de los designios eternos... toda acción de la inteligencia creada, que sea contraria a las opiniones de la inteligencia creadora, lleva necesariamente a la degradación de esa misma luz que se le dio para que contribuyese al orden establecido... una auténtica rebelión cuyos efectos tienen que ser especialmente perniciosos."

Totalität y *Eigentümlichkeit* son los términos favoritos de los románticos alemanes y los dos significan la repulsa de los procedimientos mecánicos, analíticos y abstractos del racionalismo atomístico. En lugar de colocar las cosas en átomos autosuficientes, todos al mismo nivel, y unirlos luego en combinaciones mecánicas, el romanticismo alemán siente vívidamente la totalidad orgánica de la realidad, que funde todos los fenómenos dispares, sentimientos y tensiones contradictorios en una vida palpitante y única.

La realidad total es un complejo infinito de totalidades vivas menores, cada una de las cuales tiene un espíritu peculiar, *Eigentümlich-*

keit, que afluyen todas a una gran vida. Nada permanece solo y separado. El hombre posee cosas, pero estas le poseen en mayor grado a él. Existe un terrible nexo de contenidos entrelazados y fundidos. El dato inicial no es el individuo sino las fuerzas, contenidos, grupos, costumbres, intereses y relaciones; nuestra actitud en relación con ellos no debe ser la de un analista que hace una disección sino de amorosa recepción e intuitiva respuesta ante el espíritu peculiar, la calidad evasiva e intangible de cada conjunto. La autoexpresión del individuo está en someterse a ellas. De ahí la glorificación del espíritu del *Genossenschaft*, el gremio medieval, el orden feudal, la familia y la amistad e, incluso, de la promulgación de leyes que impiden a los inferiores adquirir una educación superior que les haría elevarse rompiendo así todo el armazón de la jerarquía feudal.

La apasionada oposición de todos los contrarrevolucionarios a una constitución escrita, se debía a su negativa a aceptar la idea de la capacidad creadora del hombre. Promulgar una constitución llevaba implícita la doctrina del contrato social, la imagen del hombre creando conscientemente una sociedad, en vez de ser ésta la que le forma a él. Para los ultramontanos, como para Burke, equivalía a reducir la idea de Estado, de una asociación total, a un débil armazón de relaciones jurídicas abstractas. La historia de un país es su constitución; ésta es el conjunto de todas las fuerzas de costumbre, hábito, prejuicio, instintó, en una palabra, el temperamento de la nación. Resulta grotesco imaginar una nación con 1300 años de historia pidiendo una constitución escrita. Algo así como si un enfermo pidiese a su médico una nueva complexión. Comparada con la riqueza y unicidad de la vida de una nación, una constitución escrita con fraseología estereotipada no puede pasar de ser una serie de palabras hilvanadas o un acta en el que se declara lo que ha venido existiendo, desde hace mucho tiempo, sin que nadie se procupase de ponerlo por escrito. De hecho, los grandes actos constitucionales como la Carta Magna y las diversas Declaraciones de Derechos (Burke destaca especialmente la de 1688-9) no se debieron a que sus autores desearan exponer principios totalmente nuevos, sino precisamente a que creyeron que los buenos y viejos postulados, la herencia especial de su país, y solo de él, habían sido violados y se hacía necesario puntualizarlos de nuevo. La única y suprema prueba de la bondad de los sistemas y de las leyes sociales, está precisamente en su permanencia y continuidad y no en la racionalidad abstracta: testigo de ello ha sido la suerte de la Constitución de 1789 y de las que la siguieron. La voluntad de un pueblo no se expresa por los resultados de una deliberación pública en forma de Asamblea, sino en la decisión, nunca convertida en un texto articulado, pero manifestada históricamente, de conservar una determinada forma de vida. Y, en efecto, una de las ironías del destino es la forma en que la historia pone trampas a la razón que delibera y resuelve haciendo que los resultados discrepen extrañamente de las intenciones. De Maistre está dispuesto a apostar que, a pesar de los deseos del pueblo americano de fijar su capital en Washington D. C., la capital futura será cualquier otra ciudad.

d) "Lo quiero así"

Si el hombre es incapaz de darse leyes y de obedecerse a sí mismo; si ha de estar siempre apartándose de todo tipo de asociación, la cuestión de la soberanía adquiere enorme importancia. Tiene que existir alguien con poder suficiente para decir: "Lo quiero así" y aplicar la necesaria acción coercitiva.

En realidad, jamás ha existido gobierno alguno establecido por contrato y acuerdo mutuo. Las concentraciones humanas han evolucionado lenta, gradual y casi imperceptiblemente hasta convertirse en Estados, o bien han alcanzado ese grado de desarrollo repentinamente, como consecuencia de la aparición de un caudillo en un momento de peligro y crisis. Su plenitud de recursos, su energía y su genio, agrupan a su alrededor a todos los demás y les inclinan a la obediencia. Los hombres entran así, imperceptiblemente, en la relación de gobernante a gobernado. Los dirigentes jamás son hombres de ideas o de pluma sino de instinto y fuerza, con un indomable deseo de mando. De forma natural, el líder crea a su alrededor toda una jerarquía de dirigentes subordinados y juntos crean un pueblo. No es, pues, el pueblo el que elige sus gobernantes, sino el caudillo quien crea el pueblo. La nación soberana no entregó un mandato revocable a sus gobernantes, sino que alrededor del concepto de soberanía cristaliza la nación.

Una multitud de hombre no es nada más que polvo; solo se convierte en nación cuando unos dirigentes, un rey y una aristocracia crean las formas y los procedimientos y convierten el polvo humano en una sociedad coherente. De hecho, ellos son la nación porque ellos hacen su historia. La masa amorfa y desunida es simple arcilla. Nación quiere decir historia. Esta es la versión que las derechas tenían del nacionalismo en la primera mitad del siglo XIX, opuesta como se ve, al concepto democrático revolucionario de la escuela de Mazzini.

"El Poder —dice Bonald— es anterior a toda sociedad porque él la constituye, y sin poder, sin ley, la sociedad no puede constituirse a sí misma."

"La palabra pueblo —según de Maistre— es un término rela-

tivo que carece de sentido cuando se le separa de la idea de soberanía, puesto que la idea de pueblo implica la agrupación de individuos alrededor de un centro común, y sin soberanía no existe conjunto ni unidad política... la masa del pueblo no cuenta en ninguna de las creaciones políticas."

Pero, además es absolutamente vital que toda autoridad llegue al pueblo desde arriba y desde fuera de él. No es cierto que el pueblo obedezca a un gobierno de su propia elección. Por el contrario, obedecerá solo a un gobierno que no sea obra suya. "Se rendirá ante el poder soberano porque ve en él algo sagrado que no puede crear ni destruir." Si el pueblo pierde el temor ante la autoridad y empieza a creerse llamado *en masse* a reformar el Estado, se habrá perdido todo. El instinto de conservación dará paso a corrosivas tendencias de desintegración centrífuga y perversa. He aquí por qué, incluso en los llamados Estados libres importa mucho que la clase gobernante esté apartada de la masa del pueblo por nacimiento o riqueza. El pueblo debe sentir que el poder está fuera de su alcance. En el momento en que empieza a sentirse igual a la minoría gobernante, muere toda posibilidad de gobierno. "Y así, la aristocracia es soberana y gobernante por su misma esencia y los principios de la Revolución francesa son un ataque directo contra las leyes eternas de la naturaleza", termina diciendo de Maistre.

Los que murmuran al oído del pueblo que es soberano —dice Bonald— hacen lo mismo que la serpiente hizo con Eva. En lugar de tener los ojos fijos en su propia felicidad y en los deberes inherentes a su mediocre situación en la vida, se amargan la existencia pensando en una pretendida inferioridad y la inevitable humildad de ese estrato social, sin el cual ninguna sociedad es posible, empieza a antojárseles miseria y opresión. "Conserva su ignorancia pero ha perdido su sencillez. Fue feliz mientras fue súbdito y ahora, como soberano, se encuentra pobre y desnudo. Se le acabó toda posibilidad de ser feliz y, expulsado como Adán del Paraíso Terrenal, emprende una larga carrera de revoluciones y calamidades."

El poder soberano no solo debe imponerse desde fuera y desde arriba sino que debe ser también uno e indivisible. En este sentido, los filósofos contrarrevolucionarios de comienzos del siglo XIX rechazaban el conservadurismo liberal de pensadores como Montesquieu y Burke. Mientras estos últimos aprobaban los privilegios hereditarios considerándolos un baluarte de la libertad contra el absolutismo del Rey, como robles poderosos cuya fortaleza no proviene de la gracia real, y bajo cuyas sombras las masas se protegen contra todo proyecto de despotismo asiático, los legitimistas habían quedado demasiado impresionados por las consecuencias de 1789 y sus ideas de división de po-

deres para mantener teoría alguna sobre controles y equilibrios. Como los jacobinos, predicaban una forma de gobierno único e indivisible que aquellos consideraban una salvaguardia frente a la contrarrevolución, mientras para los ultramontanos podía ser un arma contra el peligro constante de revolución. Dividid el poder y habréis dado rienda suelta a todas las fuerzas centrífugas de la anarquía y la rebelión. Solo debe haber una fuente de poder, una voluntad dirigente.

Se contradice la esencia misma de la soberanía si el soberano precisa para actuar el consentimiento de poderes auxiliares. Ha perdido la independencia puesto que tiene copartícipes en el poder; ha perdido su supremacía puesto que hay poderes libres de desobedecer y, por lo tanto, capaces de colocarse en una situación de superioridad. "Cualquier clase de soberanía —dice de Maistre— es absoluta por naturaleza, esté en manos de uno, o dividida. Puede organizarse en la forma que se quiera; a la postre, si se analiza profundamente, siempre será un poder absoluto capaz de hacer el mal impunemente, es decir, un poder despótico... contra el cual no habrá otra salida que la insurrección." En términos parecidos, Bonald insiste en que una vez nos apartamos "de la simple y auténtica idea de la unidad e indivisibilidad del poder", nos perdemos en "laboriosas combinaciones de división y equilibrio de poderes... unidad de acción, de voluntad y de planificación... Todo poder legítimamente constituido, quiero decir, basado en leyes naturales, racionales y legítimas, debe ser y, de hecho, es, independiente de los hombres y, en consecuencia, absoluto".

No fue fácil para los defensores del feudalismo y sus privilegios convertirse de repente en seguidores del centralismo extremista representado por un solo gobernante. En este sentido, tenemos que considerar dos actitudes opuestas, representadas por de Maistre y Haller. Latino de corazón, miembro de la *noblesse de robe* y no de la terrateniente y, en algunos aspectos, sorprendentemente moderno, de Maistre sentía una secreta admiración por la desesperada lucha de los jacobinos en pro de *la République une et indivisible.* Se le antojaban criminales y perversos, pero instrumentos de la Providencia y ejecutores del testamento histórico de Francia. Apenas podía ocultar su desprecio por los *emigrés* que se alistaban en las filas de los enemigos tradicionales de Francia para luchar contra la integridad e indivisibilidad de su propio país. He aquí, pues, la profunda ambivalencia que se albergaba en esta alma extrañamente poética y torturada, obsesionada por el misterio del mal.

Para de Maistre los estamentos del sistema feudal, por debajo el Rey, no eran clases con derechos naturales y privilegios intrínsecos que incluso el soberano tuviese que respetar, sino más bien —como lo fueron para Federico el Grande— instrumentos bien ordenados,

dispuestos simétricamente, especializados, a disposición de una sola voluntad, la del soberano, para rezar, luchar, comerciar, trabajar la tierra y hacer los demás trabajos menores, o, con palabras de Bonald: "El Poder es un ser que ejerce su voluntad y actúa para la conservación de la sociedad. Se llama ley a su voluntad y gobierno a su actuación. Quiere por sí mismo *(par lui-même)*, actúa por medio de sus ministros encargados de mantenerle informado y de ejecutar sus órdenes para beneficio general de sus súbditos."

Los absolutistas jamás han admitido la existencia de una tierra de nadie: O hay una sola voluntad suprema y exclusiva o anarquía.

Haller, por su parte, estaba obsesionado por la idea de la fuerza como única sanción política natural, pero al mismo tiempo era irreconciliablemente hostil a la idea abstracta de un Estado centralizado. Este feroz reaccionario, para quien todo cuanto había ocurrido desde el Renacimiento era anatema y puro desquiciamiento y locura, consideraba todas las ideas de ley natural, derechos humanos, contrato social, soberanía popular, sistema de control y equilibrio, Constitución escrita e, incluso, despotismo ilustrado, como la negación misma de las leyes de la naturaleza y de la razón. El hecho supremo del universo es que Dios hizo fuertes a unos y débiles a otros, y que los primeros pueden ofrecer ayuda y protección mientras los segundos precisan defensa y seguridad. Esta es la relación más natural y universal, y absurdo, por lo tanto, oponerse a la fuerza y a la coacción. Los débiles se benefician de la protección que les proporcionan los fuertes. La misma relación existe en todos los sistemas sociales, de los que constituye un ideal el sistema medieval de señores y vasallos. Los postulados de leyes y relaciones abstractas establecidas por instituciones impersonales como el Estado, la ideología o el partido no son nada más que falsedades y fingimientos. No solo la nación y el espíritu nacional carecen de atractivo para el patricio suizo enamorado del paternalismo medieval, sino que su insistencia en la necesidad de un solo criterio universal y absoluto convierte sus enseñanzas en una teoría trastocada de la ley natural. La sociedad no es para él más que un complejo impreciso de lazos particulares de protección y sumisión, cuyo fondo parece haberse arrancado del concepto moderno de Estado como personalidad de voluntad única.

e) La hiedra y el ancla

Grabada por la Revolución en sus mentes la lección del desastre que anonada toda sociedad que rompe sus amarras, los contrarrevolucionarios ultramontanos buscaron con desesperación un ancla. La religión y la tradición, su propia situación histórica de privilegio apoyado en la ley, habían de crear en ellos una veneración a priori, casi instintiva, por la continuidad histórica. La Revolución francesa, o simplemente la Revolución en general, no encontraba un lugar adecuado en el esquema histórico ni podía ser asimilada por él como una parte del mismo. La Revolución parecía oponerse a toda la historia y al orden natural de las cosas. Esto dio origen, por una parte, a una concepción muy superficial del fenómeno de la Revolución, considerado solo como una muestra del orgullo y la arrogancia humanos, sin raíces históricas; pero, por otra, obligó a meditar profunda y agudamente sobre el problema del mal, la necesidad histórica y el lugar del hombre.

¿Cuál es el orden natural de una sociedad cuyo abandono promete tan horribles peligros? ¿Dónde está el poder capaz de mantener a raya a los rebeldes e impedir la amenazadora inundación? El razonamiento de los ultramontanos se desarrolla en planos distintos, que ellos intentan reunir en un solo punto, no sin grandes dificultades. Tenemos el plano del empirismo puro; la apelación naturalista a la fuerza; la inferencia escolástica basada en pretendidas leyes de lógica y naturaleza; la apoteosis del *Volksgeist* y, finalmente, cierto temor piadoso ante la idea de un mundo cuyas normas de conducta deben ser voluntad de Dios y que, por ende, deben estar integradas en la tradición y en la revelación cristianas. En todos los argumentos la invocación a la sanción religiosa definitiva aparece como inevitable.

"La política es como la física —dice de Maistre—; solo existe un sistema bueno: el experimental." Cada país tiene su propia forma de gobierno del mismo modo que su idioma y su carácter. "Dadas la población, las costumbres, la religión, la situación geográfica, las relaciones políticas, las cualidades buenas y malas de una nación, el problema de los legisladores es el de hallar las leyes que le sean más adecuadas." Resulta difícil adivinar en qué manera esto nos lleva hacia la solución; porque se trata de un buen ejemplo de petición de principio. Hay veces en que de Maistre incluso se niega a reconocer la existencia de una naturaleza humana como tal. Solo debe consultarse a la historia sobre el carácter de una determinada nación y ningún razonamiento a priori merece ser escuchado.

El último de los escolásticos (aparte de Carlos Marx), Bonald, que presumía de no tener sistema propio alguno, decía: "He aquí el sistema de la naturaleza aplicado a la organización de sociedades políticas como resulta de la historia de esas mismas sociedades." A pesar de depender tanto de la historia, no puede por menos de apelar también a la naturaleza pensando que, después de todo, la historia es también el desarrollo de las potencialidades naturales en el sentido aristotélico. Habla de la *nature des êtres* que no puede ser violada o

desfigurada sin peligro y, al mismo tiempo, de la "experiencia de las cosas de la vida: fundamento de toda buena forma de filosofar".

Bonald utiliza libremente el término rusoniano de la voluntad general pero lo equipara con la naturaleza, con la constitución natural por un lado y, por otro, con la voluntad implícita de una sociedad de confirmar un determinado modo de vida, su propia constitución natural. "La naturaleza debe ser el único poder legislativo de las sociedades." Y los reyes no son más que secretarios encargados de registrar todos sus dictados, redefinir las costumbres establecidas de antiguo y responder a las necesidades que la naturaleza quiera crear en cada momento. Si la naturaleza de una sociedad, como la del ser humano o de cualquier otro, animal o planta, es el desarrollo y desenvolvimiento completo de lo que lleva implícito, la voluntad general de una sociedad es la voluntad, también implícita de convertir en realidad hasta sus últimos extremos su más íntima potencialidad, además de aceptación de los medios que la lleven a ese fin. "En una sociedad política, ser general y colectivo, la voluntad general es esa voluntad o tendencia de que todos los seres hayan de cumplir el fin para el que han sido creados; voluntad o tendencia que, unida a los medios para alcanzar su propósito, constituye la naturaleza de cada ser."

Esta constitución natural, con la que voluntades individuales depravadas pueden estar en guerra, no es cuestión a resolver con el voto, por mayoría o minoría, ni por ningún texto articulado. Y saca una conclusión conservadora basándose en una premisa rusoniana: *la volonté générale ou la volonté du corps social est essentiellement droite, puisqu'elle n'est autre chose que la nature ou la tendence naturelle d'un être à remplir sa fin... conservatrice, agissante par l'amour.* Mientras la constitución natural (o voluntad general) funciona suavemente, la sociedad disfruta de estabilidad y buena salud, pero cuando se ve alterada por influencias perversas el resultado es debilidad y desorganización de todas clases. "El tiempo y los acontecimientos han madurado estas verdades." En este aspecto, Bonald hace una distinción entre las sociedades "constituidas" y las que no lo están, que no tienen "leyes fundamentales... necesarias... basadas en la naturaleza de su ser", y que son "variables, defectuosas... absurdas y pueriles". En una palabra: hay sociedades sanas y sociedades enfermas.

¿Cuál es la relación entre este orden natural y objetivo de la sociedad y la voluntad y espontaneidad humanas? Debemos ser tan pasivos como sea posible, es más, debemos ser *quietistas.* Los hombres deben "someterse a la marcha del tiempo y al curso irresistible de los acontecimientos, sin perturbarlo con su acción precipitada... no me habléis de los hombres o de sus motivos, la naturaleza les obliga a servir sus propios fines; no me presentéis hechos como prueba de lo

contrario, que la naturaleza los doblega según sus propios planes; no me habléis de fechas, la naturaleza no reconoce épocas en su funcionacimiento". ¿Qué se puede decir sobre la aspiración de libertad? Bonald condena a Rousseau por haber confundido la voluntad de dominio con la libertad, la turbulencia con la fuerza, la agitación con el movimiento y haber llamado independencia a la inquietud. El gobierno popular es tanto como establecer la inestabilidad y el desorden. Existe, en efecto, una lucha constante, abierta o latente, entre la depravada voluntad particular del hombre y las leyes y relaciones necesarias de una sociedad.

Las ideas nuevas deben ser puestas en cuarentena antes de ser admitidas en una sociedad. No hay nada más importante que la censura de libros y, sobre todo, de prensa. Las ideas son la dinamita de anarquistas y perversos. Si se necesita un permiso especial para tener armas ¿por qué no hace falta otro para emplear armas espirituales? Casi puede darse por descontado que toda idea nueva es equivocada porque "la verdad, por muy olvidada que haya sido por los hombres, nunca es nueva", dice Bonald. La verdad ha estado siempre con nosotros; lo que es nuevo es el error, que carece de ascendencia y por eso adula a su adúltero progenitor. No hay inconveniente en permitir la libre discusión de la física; no puede hacer daño alguno; pero todo se pierde cuando las creencias fundamentales de una sociedad se someten a libre discusión, a crítica y aun a mofa impía. La sociedad vuelve al caos cuando el individuo "se rebela contra la sociedad", "arrogándose, como simple individuo, el derecho a juzgar y a reformar lo general, aspirando a destronar la razón universal para sentar en el trono la suya particular".

Si todos y cada uno han de considerarse jueces inapelables en materia de principios de gobierno, la anarquía y la destrucción de la soberanía política son inevitables. "El gobierno es una auténtica religión: tiene sus dogmas, sus misterios, su ministerio; aniquilarlo o someterlo a la libre discusión, viene a ser lo mismo... sólo vive gracias a la fortaleza de la razón nacional, o, lo que es igual, a la fe política... La primera necesidad del hombre es que su naciente razón sea limitada por un doble yugo; es decir, que se aniquile a sí misma, que se mezcle y se disuelva en la razón nacional para transformar su existencia individual en existencia colectiva, como el río se precipita en el océano." Cuanto más amplia sea la deliberación y mayor el número de gentes que tratan de pergeñar la constitución, tanto más frágil será el producto.

En último extremo, la constitución natural de un Estado es indestructible. Podrá sufrir violentas convulsiones, pero a la larga vencerá la crisis y bien pudiera ocurrir que esa crisis fuese necesaria y tuviese

un papel que desempeñar en el plan general; lo que viene a ser lo mismo que decir que es inútil desafiar a la Providencia, porque Dios nos retiene con una larga cadena. La libertad que permite la longitud de esa cadena nos hace a veces concebir la ilusión de que somos totalmente libres. Pero es inútil, y hasta peligroso, tratar de liberarse por completo, como si los planetas tratasen de salir de su órbita. En los planes universales de Dios, el desorden aparente no es más que parte de otro orden superior que tiende hacia una meta final. El mal es el castigo y el sufrimiento es un penitencia cuyo cumplimiento lleva a la purificación. *Il n'y a point de hasard dans le monde, et même dans un sense secondaire, il n'y a point de désordre, en ce que le désordre est ordonné par une main souveraine qui le plie à la règle et le force de concourir au but.*

No basta aferrarse como la hiedra al orden tradicional, es preciso anclarse en una roca. El abandono no basta, se necesita la certeza.

"La Revolución francesa... ha originado una nueva forma de ver la política en la religión, y la religión en la política... De hecho, solo existe una constitución de la sociedad política y solo una de la sociedad religiosa"; la unión de ambas crea la sociedad civil. Bonald somete a la autoridad de la Iglesia aquella parte de su trabajo que se refiere a la religión, del mismo modo que somete la parte política a la autoridad de los hechos. Dios se manifiesta en las revelaciones religiosas y en la Iglesia y se revela también en la historia.

En definitiva, solo puede haber una sanción y un criterio de absoluta certeza: Dios. Las pretensiones de la razón autónoma no son sino blasfemia.

"El hombre no puede hacer nada al hombre más que a través de Dios; tampoco debe nada al hombre, todo se lo debe a Dios. Ninguna otra doctrina puede ofrecer base al poder ni motivación al deber." Cualquiera otra destruye la sociedad, al convertir el poder en un contrato revocable a voluntad. Degrada al hombre dando a sus deberes el carácter de negociación entre intereses personales. Si no hay Dios no hay ideal; solo puro egoísmo, el imperio de la fuerza. Según este punto de vista, la soberanía popular democrática, encarnada en la mayoría no solo es atea sino la más degradante, tiránica y anárquica forma de gobierno. Implica la subordinación de los hombres a los hombres, la dependencia de unos de la voluntad arbitraria, depravada y egoísta de otros, bien que escondida tras la apariencia de razón o bien general. Una vez apartados de la base del derecho divino, el imperativo categórico que ata a todos por igual y en un mismo grado, la ley se convierte simplemente en instrumento de fuerza en manos de los gobernantes, hombres autoritarios. "Y así, en una democracia hay libertad solo en teoría y esclavitud en la práctica." Es la tiranía de los

débiles, puesto que es un gobierno zarandeado por las pasiones populares y por toda clase de temores y alarmas, dice Bonald.

Según de Maistre, los auténticos legisladores siempre se han dado cuenta de que la razón no puede permanecer sola y de que ninguna institución puramente humana puede durar mucho. Esta es la razón de que enlazaran la política y la religión "para que la debilidad humana se fortaleciera con el apoyo sobrenatural". "Se diviniza la política *(est divinisé)* para que la razón humana, aplastada por la religión, sea incapaz de infiltrar su veneno deformador y corrosivo en las actividades de gobierno; para que los ciudadanos se conviertan en fieles exaltados, en entusiastas fanáticos... Las grandes instituciones políticas son perfectas y duraderas solo en la medida en que hayan conseguido unir la política y la religión."

En relación con esto, de Maistre evoca la gran imagen de "cómo esa nación de cinco o seis millones, colgaba de las rocas de Judea, la más orgullosa ciudad de la orgullosa Asia, resiste ataques que habrían pulverizado naciones diez veces más numerosas, desafía el paso de los siglos, la espada de los conquistadores y el odio de otros pueblos, asombra con su resistencia a los amos del mundo, sobrevive a todas las naciones conquistadoras y puede aún, al cabo de cuarenta siglos, mostrar sus tristes restos a los ojos admirados del observador".

Los racionalistas apelan a la soberanía popular en contra del despotismo real, pero el remedio es infinitamente peor que la enfermedad. Es como construir una casa en medio de un torrente para huir del fuego. Al propio tiempo, es innegable que el despotismo de la monarquía puede existir de hecho. Nos vemos así cogidos entre Escila y Caribdis, entre la anarquía popular y el despotismo monárquico; abismos en ambos lados, exclama de Maistre. Solo puede haber un salvador, el Papa, árbitro natural entre las naciones, y juez entre gobernantes y gobernados, designados por Dios. El aspecto doctrinal de su infalibilidad no es solo lo que importa; de Maistre está apasionadamente convencido de que el Papa debe ser infalible, de que hay que proclamarle infalible. Porque tiene que haber una autoridad definitiva que ordene y sea obedecida, un juez supremo, un ancla en los mares turbulentos de la historia moderna.

CAPITULO 2

LIBERALISMO FRENTE A MESIANISMO DEMOCRATICO Y SOCIALISTA

a) El valor de la libertad (Humboldt)

Desde Guillermo von Humboldt, que aún respira el ambiente del siglo XVIII, hasta Tocqueville, previsor ya del XX, los liberales jamás abandonaron su fe en la suprema importancia de la libertad individual, condición necesaria para todo lo demás.

Serenamente helénico en sus opiniones, Humboldt ve en la libertad el medio de alcanzar el fin supremo del hombre: "el máximo y más proporcionado desarrollo de sus energías... la única posibilidad de llevar a cabo una actividad indeterminadamente variada". Para él, como para Benjamín Constant, la preocupación por conservar la libertad es más atractiva que el disfrute de ella. La libertad aparece no como una posesión segura sino como una "noble inquietud que nos persigue y atormenta" y que incluso nos pone frente a otros hombres. Todo cuanto tiene algún valor procede de lo más íntimo del hombre, y "el más elevado ideal de coexistencia entre los seres humanos sería aquel estado en el que todos pudiesen formarse por y para sí". Humboldt es un entusiasta del individualismo absoluto que, en su lucha con la ruda naturaleza, hace surgir lo más original del hombre. Casi llega a lamentar que la civilización haya colocado al hombre frente a cosas ya hechas y en condiciones de seguridad previsibles. En cambio, Tocqueville, que escribe en el siglo XIX, muestra menos confianza y audacia: "Para mí la libertad —dice con cierta angustia— es el primero de los bienes." "Veo en ella una de las fuentes más caudalosas de virtudes viriles y grandes acciones. Jamás la ofrecería a cambio de la tranquilidad y el bienestar." El afán de libertad no debe confundirse con el odio al tirano o "la maldición de la subordinación", ni con la esperanza de mejoras materiales, comodidad o riqueza, que nos pueda proporcionar. Es, en todo momento, "la atracción de la libertad misma, sus encantos naturales independientes de sus dones; el placer

de hablar, actuar y respirar sin limitación, sin más amo que Dios y la ley. El que en la libertad busca algo que no sea ella misma, solo vale para servir... Un don tan precioso y necesario que no hay otro que pueda compensar su pérdida, mientras él compensaría de la pérdida de cualquier otra cosa".

Gran parte de uno de los primeros libros de Humboldt, *Sobre los límites del Poder Estatal,* parece ser un tratado contra el moderno Estado del Bienestar. Si el fin principal del hombre es la autoafirmación mediante una actividad autónoma y la posibilidad de reaccionar libremente ante cualquier situación, evidentemente, la intervención del Estado tiene que reducirse al mínimo posible: conservación de la paz pública, o más negativamente y por lo tanto con más precisión, prevención del desorden público.

Por ningún concepto debe el Estado hacerse cargo del bienestar de los ciudadanos, ni siquiera de su vida y salud, sino únicamente de su seguridad.

El Estado no puede ser un factor coadyuvante, porque es inseparable de la coacción o, por lo menos, de una presión abrumadora. Así, pues, en el mejor de los casos, lo único que puede hacer es inhibirse. Por su naturaleza de ente central abstracto, solo puede tender a la uniformidad que le convierte en enemigo por antonomasia de la diversidad. Si el Estado se hace cargo del tutelaje de sus ciudadanos abasteciéndoles de lo que necesitan, mata en ellos el propio respeto y embota la confianza en sí mismos. Cualquier intento, por parte del Estado, de educar a sus ciudadanos y sembrar en ellos sentimientos de moralidad y religión equivale a una violación de su autonomía moral, porque la moral debe desarrollarse libremente en cada uno y no ser impuesta, ni siquiera insinuada, en forma más o menos artificiosa, por parte de la autoridad.

En cuanto a aquellos servicios que no puede prestar el esfuerzo individual, el Estado debe dejarlos a las asociaciones libres de ciudadanos. La empresa estatal necesita convertir a los hombres en máquinas y con ello limita las energías de la nación. La mutua ayuda voluntaria provoca entusiasmo y generosidad, estimula una sana emulación, sin privar al individuo de la sensación de trabajar para sí mismo y, por lo tanto, proporcionándole la oportunidad de sentirse satisfecho y digno. La regimentación estatal, con su papeleo y frío formalismo, acaba con toda tensión y vitalidad. Las asociaciones voluntarias deben tener fines concretos y no crearse para hacer frente a contingencias muy lejanas. Tampoco deben contar con un gran número de miembros, porque, cuando alcanzan grandes dimensiones y asumen multitud de propósitos, el individuo tiende a convertirse en un simple instrumento, en una cifra más. *Die tote Hieroglyphe begeistert nicht wie die leben-*

dige Natur. Es cierto que durante los últimos siglos se han podido ver los grandes logros de enormes masas de hombres agrupados: "el fruto habría tardado más en madurar, pero al final habría resultado de más calidad".

b) Primeras críticas liberales a la democracia totalitaria (Benjamín Constant)

Con recuerdos todavía frescos del antiguo régimen y de la Revolución francesa, por no mencionar la época napoleónica, los liberales de comienzos del siglo XIX parecen estar en contra de la monarquía paternalista cuando hablan de problemas económico-sociales, y de los jacobinos y Napoleón cuando tratan de la libertad política.

La más grave objeción de Mme. de Staël y Benjamín Constant contra la Revolución francesa, es la de que subordinó la libertad civil a la libertad política y creó con ello una falsa idea de libertad tras de la que se ocultaba la opresión. "El reconocimiento abstracto de la soberanía popular —dice Constant— no aumenta en forma alguna las libertades del individuo. Si se concede a esta soberanía un alcance superior al que le corresponde, puede perderse la libertad, a pesar del principio y hasta, quizá, precisamente por él."

Esto es lo que nos enseña la antigüedad, que ejerció tan perniciosa fascinación sobre Rousseau y sus discípulos en la Revolución. La antigua democracia directa quería "ejercer colectiva, pero directamente, muchas funciones de soberanía en su totalidad, deliberar sobre temas de guerra o paz en la plaza pública, concertar tratados o alianzas con Estados extranjeros, votar leyes, dictar sentencias, examinar cuentas, actos y conductas de magistrados obligándoles a comparecer ante el pueblo reunido en asamblea para acusarlos, condenarlos o absolverlos. Al mismo tiempo... admitían la completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto considerándola compatible con esta libertad colectiva", y así, el individuo, soberano en cuestiones públicas, se convertía en esclavo en sus relaciones particulares, privado del derecho a buscar su propio camino.

El corolario de esta actitud fue, según Humboldt, la tremenda importancia que se dio al problema de la educación de los ciudadanos para adaptar su mentalidad y conducta a la imagen de cierta virtud republicana. De ahí también, la educación y vida colectivas; de ahí la aparición de un arte nacionalizado, creado para conquistar la imaginación, apelar a los sentimientos y someter la voluntad. La democracia directa, que precisa la mayor unanimidad posible, no puede prosperar sin una gran similitud en las inclinaciones de todos y cada

uno. Por otra parte, las minorías que nunca consiguen imponer su criterio acaban por creerse privadas de libertad política o del derecho a participar de la soberanía general.

Benjamín Constant se siente dividido entre el gran respeto que le inspiran los profetas de la Revolución, por un lado, y la necesidad de condenarlos, por otro, "los primeros guías... amigos de la humanidad... de decisión noble y generosa". Porque "¿quién entre nosotros no ha sentido latir su corazón más aprisa al entrar en el camino que ellos abrieron?"

En esta actitud de nostalgia y desilusión nos habla de Rousseau, *le plus illustre de ces philosophes... ce génie sublime*, animado del más puro amor a la libertad, considerándole "el más terrible auxiliar del despotismo de todas clases". Constant confiesa no conocer ningún sistema de esclavitud que haya consagrado errores más perniciosos que "la eterna metafísica" del *Contrato Social*.

Benjamín Constant fue quizá el primer pensador que se dio cuenta de que había muerto el despotismo del derecho divino de los reyes y de que, desde 1789, el verdadero enemigo de la libertad era lo que hemos llamado democracia totalitaria. "Los más burdos sofismas de los más feroces apóstoles del terror... las más repugnantes deducciones no fueron más que conclusiones perfectamente justificadas sacadas de los postulados de Rousseau."

Una vez equiparada la voluntad popular a la general y con ello declarada sagrada e infalible, los que dicen representarla dejan de sentir escrúpulos ante la comisión de actos que "ningún tirano se habría atrevido a cometer en su propio nombre". Por muy opresoras y ultrajantes que puedan ser las medidas tomadas en nombre de la expresión de la voluntad general, el ciudadano individual está privado de todo derecho de protesta y se le dice "que cumpliéndolas se obedece a sí mismo y que cuanto más libre sea más debe obedecer". La voluntad general es su propia voluntad, o su voluntad es perversa y egoísta. Los que hablan en nombre de la voluntad general son más peligrosos cuanto más genuina sea su fe en ella.

"El pueblo que puede hacerlo todo es peligroso, mucho más peligroso que cualquier tirano, y es cierto que la tiranía se apoderará de los derechos otorgados al pueblo. Le bastará declarar la omnipotencia del pueblo amenazándolo, y hablar en su nombre amordazándole." Y, en efecto, el despotismo napoleónico que sustituyó al gobierno de los demagogos también pretendía encarnar la voluntad popular, utilizando plebiscitos y reconociendo solamente una voluntad popular. "Los dos extremos se han encontrado fundamentalmente de acuerdo; en los dos existe el deseo de tiranizar."

La cuestión vital, en opinión de los liberales, no es en quién esté

depositada la soberanía sino cuáles son sus límites; no la libertad equiparada al gobierno de la ley, como decía Montesquieu, sino la clara y precisa descripción del poder de las leyes estatales. Desde el punto de vista formal cualquier autoridad legítima, como la Convención por ejemplo, puede aprobar las leyes más tiránicas sin faltar a la legalidad. Y eso no implica libertad.

"Por libertad —dice Constant— yo entiendo el triunfo de la individualidad, tanto sobre la autoridad que quisiera gobernar con despotismo, como sobre las multitudes que reclaman para sí el derecho a esclavizar la minoría a la mayoría"... "allí donde comienza la independencia y existencia del individuo, termina la jurisdicción de esa soberanía". Importa poco si esta transgresión ha sido cometida por un gobernante solo o por toda una nación excluido el individuo perjudicado. La sociedad se convierte en el usurpador y la mayoría en facciosa.

"El pueblo no tiene derecho a causar daño ni a un solo inocente, ni a tratar de culpable sin pruebas legales a un solo acusado, y por lo tanto no puede delegar esa función en persona alguna. El pueblo no tiene derecho a atentar contra la libertad de opinión, o de religión, las garantías judiciales o los sistemas de protección. Por consiguiente, ningún déspota o asamblea puede ejercer semejante derecho asumiendo la representación del pueblo. Todo despotismo es, pues, ilegal; nada puede sancionarlo, ni siquiera la voluntad popular que alega, porque se arroga en nombre de la soberanía popular un poder que no contiene esa soberanía"... Constant expone el caso con toda claridad: no se trata del desplazamiento irregular de un poder existente, sino de la creación de uno que no debe existir en absoluto porque: "todo cuanto es individual no puede legítimamente someterse a un poder social".

Constant captó perspicazmente que el peligro real y sutil para la libertad en los tiempos modernos no era la descarada ostentación de despotismo que todo lo desafía, sino el principio de que, en circunstancias difíciles, es necesario suspender las garantías constitucionales y de que una posible amenaza a la seguridad exija una política preventiva. Pocos déspotas son lo suficientemente cínicos para reclamar para sí el derecho a someter a sus súbditos a sus veleidades simplemente porque así lo desean. Los defensores del principio de autoridad desde arriba —en la derecha— señalan un estado de emergencia permanente, latente o real, debido a la naturaleza centrífuga e ingobernable de los hombres, que justifica el más complicado sistema de medidas preventivas. Los demócratas totalitarios —en la izquierda— amplían indefinidamente el estado de emergencia: porque existe mientras los oprimidos luchen contra el régimen instrumento de opresión que carece de auténtica legalidad y se hace aún más evidente en el curso de la revolución violenta, para continuar después de la victoria mientras subsistan posibles peligros ocultos.

Con la experiencia de la *lettre de cachet* del antiguo régimen, la del terror jacobino y, posteriormente, de las ordenanzas de Carlos X, los liberales de comienzos del siglo XIX atacan la idea misma de emergencia y acción preventiva. Condenan toda tendencia a la implantación de medidas basadas en inferencias y probabilidades. Semejante actitud, a la vez que ignora los innumerables matices de los motivos y elecciones humanos, supone en el hombre una coherencia y una lógica muy superiores a las que en realidad tiene. Como en los casos de guerra preventiva, la contingencia continuará siendo una conjetura mientras que la guerra para prevenir esa contingencia será una realidad. Aun cuando la conducta de una persona parezca una amenaza contra la actividad o bienestar de otra, solo puede ser objeto de procesamiento cuando haya tenido lugar la disminución de la libertad o propiedad de la otra persona, contra la voluntad de ésta y en forma que falte a alguna ley específica. La defensa contra el peligro probable o el posible engaño debe dejarse a la perspicacia e inteligencia del individuo mismo. Del mismo modo, no concierne al Estado la prevención de posibles ofensas de unos individuos a otros. Debemos confiar en que el ofendido en potencia tenga el suficiente buen sentido, fortaleza de carácter o simplemente humor bastante para encogerse de hombros. Las represalias no merecen mayor crédito que las medidas preventivas en cuanto instrumentos para desanimar a los delincuentes en potencia o impedir al ya convicto que cometa nuevos delitos. No debe suponerse que todo delincuente esté condenado para toda la vida a la comisión de nuevos delitos o que sus compañeros sean demasiado sensibles al mal ejemplo. Una vez más, la disminución del campo de autoafirmación del individuo es un mal real, los peligros a conjurar solo hipotéticos. Es preciso correr riesgos. La vida está llena de ellos y por ellos resulta más emocionante.

Benjamín Constant eleva el tema a un plano más alto con un brillante análisis de su aspecto político; el recurrir a medidas antiliberales e ilegales contra la amenaza a un régimen "supone que se declararan superfluos los fundamentos mismos del edificio que queremos levantar". Como decía Humboldt, es inconcebible que un Estado, creado exclusivamente para salvaguardar nuestras libertades, tenga que anularlas y acabe inevitablemente con nuestra seguridad.

El armazón de libertades y derechos, en una palabra las leyes, es indivisible y si se quita un solo ladrillo todo el edificio se derrumba. "Ninguna ley justa resulta inviolable cuando se permite una sola medida que no sea totalmente legal. No es posible dar la libertad a unos y negarla a otros... La más ligera desviación la destruye porque, como

en matemáticas, el error en una cifra o en miles de ellas hace igualmente falso el resultado."

Un solo acto ilegal abre las compuertas a la inundación de la ilegalidad. Si un partido gobernante arguye la necesidad imperativa de usar medidas de emergencia contra la subversión, su enemigo reclamará el mismo derecho en su día. Seguramente, aquellos contra los que se promulgan medidas de excepción no se limitarán a sabotear esas medidas sino todo el cuerpo legal, considerándolo parte de un sistema de opresión. Y no hay partido que en su momento no sea víctima de la legislación de emergencia puesto que ninguno puede perpetuarse en el poder.

Se habla volublemente de la necesidad de rapidez extralegal para confundir a los elementos subversivos y actuar antes de que se organicen. "Pero consultemos los hechos." En las crisis, muy pocos de los verdaderamente culpables son detenidos; los demás se callan, se ocultan y esperan. Se benefician de la desorientación y consternación que se apodera de los liberales escrupulosos y se ganan afectos.

"Hablarán de los intereses del Estado, de los peligros de la lentitud de procedimientos, de la seguridad pública. ¿Y no hemos oído todo eso infinidad de veces bajo los sistemas más execrables?... Si se admiten esos imponentes pretextos, esas palabras tendenciosas, todo partido asociará los intereses del Estado con la destrucción de sus enemigos particulares, con los peligros de un retraso en momentos críticos, la seguridad pública con la condena sin juicio y sin pruebas. Cualquier gobierno moderado, cualquier gobierno basado en procedimientos regulares y en la justicia se arruina a sí mismo interrumpiendo el ejercicio de esa justicia, desviándose de la regularidad. La violencia puede parecernos la salvación por un momento, pero ha hecho inevitable la caída."

¿Está un régimen liberal obligado a observar las leyes liberales con los conspiradores, cuyo propósito es el de valerse de la libertad constitucional para acabar con ella e implantar su despotismo? La contestación de Constant es una decidida afirmación del imperativo categórico del liberalismo. "Desde la conspiración de Babeuf, el pueblo se impacienta con el cumplimiento de las lentas formalidades. Si hubiesen vencido los conspiradores, exclaman, ¿habrían guardado con nosotros las mismas consideraciones? Precisamente porque no lo habrían hecho es por lo que es preciso que lo hagamos nosotros. Eso es lo que nos distingue de ellos y solo eso nos da derecho a castigarlos; es eso lo que les convierte en anarquistas y a nosotros en amigos del orden."

Quizá excesivamente idealista e ingenua, esta actitud intransigente demuestra una vivificadora conciencia del principio de reciprocidad

que, a su vez, se deriva de la ausencia de arrogante engreimiento y de un respeto fundamental al enemigo. Demuestra asimismo un espíritu de sobrio relativismo, que también se refleja en la negativa de Constant a dejarse llevar por principios abstractos. Argumentando en contra de la idea de que el poder supremo depositado en una sola persona —como único guardián y encarnación de la doctrina dominante— constituye mayor salvaguardia del interés general que el poder dividido entre muchos, el escritor liberal no encuentra dificultad en probar que no existe poder que no esté subdividido ni principio que, en la práctica, no esté encarnado en un ser de carne y hueso "cada uno de los cuales tiene cerca de sí a alguien igual o inferior a él, cuyas pérdidas le enriquecen, cuya humillación halaga su vanidad y cuya desaparición le libra de un enemigo, de un vigilante incómodo". Hace resaltar con agudeza que no es la identidad de intereses lo que se necesita por parte de todos ni la autoidentificación con el principio abstracto, sino la "universalidad del desinterés... sin pasión, sin capricho, inaccesible a la seducción, al odio, al favor, a la cólera, a los celos... al *amour propre*".

Más teórico en general que Constant, Humboldt revela cierto realismo cuando trata del *ethos* del poder. En un principio, dice, todos los Estados *(Staatsverbindungen)* fueron asociaciones voluntarias *(Nationalvereine)*, pero la intención primera pronto se desvirtuó con la mezcla de dos objetivos distintos, la seguridad y un fin positivo último. Se exigieron poderes especiales para defenderse de los peligros que amenazaran al logro del fin propuesto, lo cual significó la aplicación del poder absoluto a cuanto existe. Ese poder creció desordenadamente y, con ello, disminuyó el recuerdo de la naturaleza del contrato social originario.

c) Contra el mesianismo revolucionario: la crítica de Guizot y Tocqueville

"Desde el siglo XVIII y la Revolución fluyen, como de un mismo manantial, dos ríos —dice Tocqueville—: uno lleva a los hombres a la libertad, el otro al poder absoluto."

Este último se ve impelido por un espíritu exclusivista al que Guizot, y en cierto modo Tocqueville antes de 1848, tienden a aplicar el nombre genérico de democracia. Saben que el movimiento incluye diversas facetas, a veces contradictorias en apariencia, pero no las consideran más que como aspectos de un mismo fenómeno. Están, en primer lugar, el absolutismo de su carácter y de sus pretensiones. No hay nada nuevo, dice Tocqueville, en los espíritus poderosos y rebel-

des que se levantan contra esta o aquella creencia o costumbre. "Lo que distingue al siglo XVIII... es esa audaz y reformadora curiosidad que experimentó... toda una generación, dirigida, al mismo tiempo... contra todas las creencias, de forma que los principios sobre los que se basaron hasta entonces las ciencias, las artes, la filosofía, la política, etc., fueron atacados por una especie de conmoción universal." Hubo "una orgullosa creencia en el hallazgo de la verdad absoluta: esas hermosas ilusiones sobre la naturaleza humana, esa autoconfianza casi ilimitada, ese maravilloso impulso hacia el ideal".

Guizot afirma lo mismo cuando dice que "la Revolución francesa y el emperador Napoleón I arrastraron cierto número de mentes, entre ellas algunas de las más privilegiadas, a una excitación febril que se convirtió en una enfermedad moral, y hasta, podríamos decir, mental. Ansían acontecimientos inmensos, repentinos y extraños; se ocupan afanosos de hacer y deshacer gobiernos, naciones, religiones, sociedades, Europa misma, el mundo... Están intoxicados con la grandeza de sus propios designios y ciegos a la eventualidad del éxito. Al oírles hablar, se diría que tienen a su disposición los elementos y las épocas... y que vivimos los primeros días de la creación o los últimos del mundo... Aquí acaban con los lazos sociales, aíslan al individuo, lanzan a los hombres al libertinaje o a la debilidad de su propia y sola voluntad; allí los ponen en manos del Estado responsable de su suerte. Unos tratan al hombre como animal solitario, sin más recursos que su propia fuerza personal... y su fantasía; otros los reúnen... como ovejas en rebaños bajo la responsabilidad del pastor... (todos) ven solo en la democracia la totalidad de la sociedad".

Tocqueville cree que una pretensión absolutista que se enfrenta con todos los valores heredados y las realidades existentes, con el propósito de llevar a cabo una reforma a fondo basada en una filosofía general, está predestinada a la invención de una teoría colectivista sobre la inevitabilidad histórica. Confiesa "detestar estos sistemas absolutos que presentan todos los acontecimientos de la historia como dependientes de grandes primeras causas, enlazadas por la cadena de la fatalidad y que, por así decir, suprimen al hombre de la historia de la humanidad... Son estrechos bajo su pretendida amplitud y falsos a pesar de su aspecto de exactitud matemática". Si la espontánea diversidad que la libertad asegura es el fin supremo, lo lógico será procurar que ningún interés u opinión particular consiga hacerse con el poder absoluto. La conclusión que obtienen Guizot y los doctrinarios es, en primer lugar, la necesidad de negar el concepto mismo de soberanía en la sociedad, sea quien fuere el que lo reclame, el rey por derecho divino, la Asamblea elegida o el pueblo mismo. Después de haber visto que "la experiencia contradice, y el buen sentido del público desoye tantos principios considerados en su momento como el más alto grado de desarrollo científico... [de] absoluta irrevocabilidad... sobre los que descansaría eternamente la felicidad de la sociedad" no es ya posible conceder a ningún hombre el derecho a decir "yo lo quiero así" y el poder para convertir su voluntad, sea cual fuere el motivo o mérito con que cuente, en la ley del país.

No solo constituye una forma de idolatría semejante concepto de la soberanía, sino que lejos de honrar a la humanidad la ofende gravemente. Porque aun cuando, como cree Guizot, la tendencia general y coherente de la historia es el deseo de entronizar la dignidad humana y otorgar "los beneficios de la justicia, el amor y la libertad" a un número cada vez mayor de gentes, más aún, a todas las gentes —la experiencia de los tiempos ha demostrado el carácter ambivalente del hombre. Ni perfecto ni totalmente depravado, su ardiente sed de perfección está mezclada con vanidad egoísta, su deseo de justicia con el afán de venganza, su amor a la verdad con presuntuosa temeridad. La doctrina rusoniana que hace al contrato social dependiente del consentimiento directo de todos, llevaría el desorden y el dolor al corazón confuso e irresoluto del individuo que no está muy seguro de sí mismo, y acabaría por lanzar a la sociedad a la anarquía o por hacerla presa de los ambiciosos de poder.

La verdad es que, como en cuestiones de conocimiento y moralidad, también en los asuntos de Estado el hombre tiene un soberano sobre sí, la Razón, la Verdad y la Justicia. Puede desobedecerle pero no puede escapar a sus veredictos porque, por mucho que lo intente, allá en el fondo de su corazón "desea creer en él con incansable ardor, obedecerle a él y a nadie más".

La razón no es propiedad particular y exclusiva de ninguna persona, grupo o época. Se le va descubriendo con esfuerzo y no en respuestas hechas y concretas sino por aproximación y con ideas concebidas a lo largo de las distintas edades, en un constante choque de opiniones e intereses, venciendo obstáculos y aprendiendo por sucesivos tanteos. Quiere esto decir que el gobierno no debe imponer un objetivo concreto sino oponerse a todo aquello que pueda entorpecer el libre fluir de la opinión o dificultar la movilidad social.

La diversidad, que lleva aneja intereses distintos y desigualdades sociales, aparece aquí como condición y resultado de la libre búsqueda de la Razón y como fundamento del orden social. La continuidad histórica y su evolución gradual como opuesta a la violenta imposición revolucionaria de formas abstractas o exclusivas, son concomitantes con la ideología liberal.

Libres ya del temor al paternalismo despótico o del peso muerto del pasado y perdida ya la fuerza de la primera avalancha de la revo-

lución victoriosa contra aquellos, los liberales recurren a los argumentos contrarrevolucionarios empleados por los conservadores de mentalidad histórica: que el intento de imponer un sistema abstracto de igualdad para dar libertad al individuo supone la limitación de la individualidad, es decir, de esa particularidad del individuo o del grupo que es producto del tiempo, el lugar, la herencia, las circunstancias, en una palabra, de la historia.

Cuando, en los primeros tiempos, lucharon contra la Iglesia y la Monarquía, ambas basadas en tradición y preceptos, los liberales ponían el mayor énfasis en la razón eterna e inalienable, pero, una vez establecidos en el poder, rechazan las reivindicaciones de razón y justicia abstractas que los que quedaron bajo ellos proclaman con argumentos empíricos y pragmáticos.

d) Democracia y revolución social (Guizot)

La democracia de aquellos a quienes se oponía Guizot es, según él, "la guerra de los muchos de abajo contra los pocos de arriba", "el eco de un viejo grito de guerra social", que fomenta incesantemente la lucha y que "lleva directamente al despotismo revolucionario". Guizot reconoce en la democracia una tendencia legítima; una entre otras. "Tiene grandes derechos y desempeña un importante papel", más grande que nunca, pero "ni es lo único, ni lo es todo". Puede ser, si lo queréis, la savia del árbol, pero no el árbol entero con todas sus ramas, flores y frutos. Es el viento que empuja al barco, pero no la estrella o la brújula. Representa un fértil espíritu de progreso, pero le falta el de conservación y el don de la previsión que se encuentran en otras fuerzas sociales. El igualitarismo democrático amenaza con hacer desaparecer esa diversidad de condiciones que constituye la esencia de cualquier sistema social libre.

Las desigualdades y diversidades sociales no son, según Guizot, resultado accidental de ciertas condiciones locales o temporales, de violencias o leyes defectuosas, sino que constituyen un fenómeno universal y permanente, y existe "una profunda armonía entre estos hechos y la naturaleza del hombre... y el misterio de su destino". El hombre ha sido puesto en este mundo con su libertad, responsabilidad y oportunidades muy desiguales. Ninguno puede librarse de la lucha por la vida. "Algunos, con su inteligencia y buen comportamiento se crean un capital gracias al cual entran en el camino de lo fácil y próspero. Otros, más torpes, inmoderados o perezosos, continúan en su imprecisa y precaria situación, basada exclusivamente en el salario." Hay, y siempre habrá, grandes propietarios y hombres insignificantes,

nombres famosos y vidas oscuras a las que, sin embargo, no se debe privar de la oportunidad de hacerse famosas.

Guizot está dispuesto a admitir que hay momentos en los que es deber de los ricos, y redunda en su propio interés, acudir en socorro de las clases trabajadoras. En el curso normal de los acontecimientos, la intervención del gobierno en las relaciones entre el capital y el trabajo es "quimérica y desastrosa". Guizot está convencido de que los principios de 1789 han convertido en realidad la revolución social indispensable para el funcionamiento de una sociedad libre, desterrando injustos privilegios y restricciones y estableciendo la libertad política para garantizar las libertades y la igualdad civiles.

"Hoy, gracias a la victoria de la buena causa y a Dios, que nos la ha dado, han cambiado la situación y los intereses. No más guerra entre los de abajo y los de arriba; no más motivos para levantar la bandera de los muchos contra los pocos; no más obstáculos al movimiento ascendente de la masa, excepto los naturales inherentes a la condición del hombre, como Dios lo ha dispuesto, siempre trabajosa y con frecuencia dura y triste. Dios ha destinado al hombre para el trabajo, que no siempre encuentra su recompensa aquí abajo. Así, pues, ya no hay más causa legítima, ni más pretextos para las frases y pasiones colocadas durante tanto tiempo al amparo de la bandera de la democracia. Lo que antes fue democracia sería ahora anarquía; el espíritu democrático es y será durante mucho tiempo nada más que espíritu revolucionario."

En la sociedad pluralista, que Guizot contrasta con el igualitarismo exclusivista de la democracia, todo individuo nacido a imagen y semejanza de Dios disfruta de "derechos permanentes" y "universales", todos los cuales "convergen hacia el derecho a no obedecer más normas que las sabias y justas". Los derechos variables como el de sufragio, "es decir, el de juzgar, directa o indirectamente la sabiduría de las leyes y del poder" deben someterse a ciertas condiciones y no pueden ser iguales para todos. Exigen cierta competencia especial que no es simplemente la posesión de una cultura o inteligencia particulares. "Es un hecho complejo y profundo, que comprende el ejercicio espontáneo de la autoridad, la posición habitual del hombre en la sociedad, el sentido natural de los diversos intereses que es preciso conciliar; en una palabra, cierta combinación de facultades, información y capacidad de acción que afectan a la totalidad del hombre." Guizot habla de "una clase esencialmente política" dotada de "las almas más elevadas", *que leur situation place naturellement au niveau des grandes affaires,* y cuya fortuna, educación y costumbres son garantía de la independencia, conocimientos y ocio tan necesarios para la vida pública. Al mismo tiempo, Guizot insiste mucho en que no prevé una

casta gobernante cerrada: "cuando (el Gobierno) establece límites a los derechos políticos, intenta al mismo tiempo ampliarlos". Guizot no está dispuesto a consentir ninguna ampliación del derecho de voto y mucho menos el voto universal *idée routinière et fausse.* Porque, después de todo, "la moderna... y trabajadora democracia" —como le gustaría verla a Guizot—, está totalmente preocupada con sus *intérêts domestiques* y con las necesidades de su particular y humilde existencia. Tiene interés en ser bien gobernada y en disfrutar de la necesaria seguridad para conseguir el logro de sus fines particulares. "No aspira al gobierno." En cuanto a las clases poderosas, una vez establecido el principio de la representación de la propiedad, importa poco que el precio de la calificación de propietario sea 200 o 150 francos. Los más ricos representan y protegen naturalmente los intereses de los contribuyentes más pobres. "Jamás en la historia a tal diversidad de profesiones y desigualdad de condiciones ha acompañado semejanza mayor de intereses." Así, pues, el clamor con que se pide la reforma electoral es sedicioso: "una necesidad parlamentaria no reclamada por necesidad social alguna".

El movimiento democrático ha venido ganando impulso y no puede ser detenido, pero debe impedirse a toda costa que alcance un dominio exclusivo. "Ese inmenso movimiento —escribe Guizot— que se ha extendido por todos los países y despertado sus más tranquilos rincones; que incita constantemente a todas las clases e individuos a pensar, a desear, a reclamar, a actuar, a emplear su actividad en todas direcciones; ese movimiento no podrá detenerse." Todos los partidos, desde el monárquico al comunista, dice Guizot en su *Democracia en Francia,* escrita inmediatamente después de la revolución de 1848, invocan la palabra democracia como talismán, "la palabra soberana y universal". "Es tal el poder de la palabra democracia que no hay gobierno ni partido que se atreva a levantar la cabeza ni a creer posible su propia existencia, si no la lleva inscrita en su bandera; y los que llevan esa bandera ondeando en el aire con la más grande ostentación y hasta los límites más extremados, se creen más fuertes que todo el resto del mundo."

No es posible extinguir ese movimiento, pero tiene que ser guiado o, de lo contrario, hará retroceder toda la corriente de la civilización, provocando una sangrienta guerra social y, finalmente, un despotismo igualitario. Debe permitirse la ascensión de la Democracia, pero no dejarla que nos arrastre. "Tiene que encontrar barreras por todos lados."

Frente al arrollador avance de la democracia, *l'ardeur ascendante des masses populaires,* es imprescindible que todas las clases sociales interesadas en la conservación del sistema social pluralista, en una palabra, todas las fuerzas conservadoras, se unan: "las clases normalmente influyentes en el Estado, ya sea por su fortuna, sus ideas, sus relaciones, sus obras... (y podamos llamar a esta alianza) transacción, conciliación, fusión o cualquier otro nombre". Porque "la propiedad, la familia y todos los cimientos de la sociedad son objeto de ataque por todas partes", "y deben ser defendidos vigorosamente por doquier". Los instrumentos de esta defensa son los partidos políticos de las clases pudientes, núcleos de disciplina y lealtad, tendentes unos más decididamente al orden y al conservadurismo, y otros, al progreso y la libertad. Pueden competir, pero frente al peligro de revolución, anarquía y despotismo representado por el empuje democrático, tienen que convertirse en los "ejércitos del orden civil en medio de la libertad".

Las medidas antiliberales, cuyo empleo tanto aborrecían Humboldt y Constant, incluso en defensa de la libertad, contaban con el favor de Guizot como aplicables contra la democracia para proteger los valores liberales, basándose en el inamovible convencimiento de que democracia quería decir revolución social.

e) Liberalismo, democracia, socialismo y liberalismo conservador (Tocqueville)

Tocqueville llegó a la conclusión de que la alianza restrictiva de todos las partidos de orden y propiedad, lejos de servir de escudo a la libertad, constituía una grave amenaza para ella. El sistema parlamentario de la Monarquía de Julio tenía una base demasiado estrecha. Aun representando los mismos intereses, los partidos estaban divididos por minucias y falsos problemas. Los debates parlamentarios adquirieron el carácter de simple rutina y el pueblo, no perteneciente a él, no quiso respetar semejante parlamento. Comparados con la vitalidad y urgencia de las aspiraciones no representadas en él, sus procedimientos carecían de realismo y relevancia, además de ser aburridos y faltos de inspiración.

Pero, además, las clases dirigentes, benefactoras del régimen, comenzaron a considerar el país como si fuese su herencia particular. Se habían convertido en accionistas de una sociedad anónima y en ese mundo de fantasía debían tratarse mutuamente según la reciprocidad comercial, sin excluir la obligación de ayudarse unos a otros, parientes, amigos y amantes. El régimen se desacreditó.

Lejos, pues, de defender la civilización y la libertad, la clase gobernante empleaba los poderes del Estado como instrumento de dominio y privilegio de clase. Con esto la nación quedó dividida en dos

grupos, como lo estaba en vísperas de 1789: los privilegiados y los carentes de privilegios; con la sola diferencia de que, en muchos aspectos, la situación de los primeros estaba mucho más minada que lo estuviera sesenta años antes la de las clases superiores. En el siglo XVIII todavía imponían temor la realeza y la aristocracia gracias a esa aureola de derecho divino y viejas tradiciones que las rodeaba. La burguesía había hecho todo cuanto pudo por destruir ese respeto; se había enseñado a los hombres que no existen valores o instituciones sagradas ni inmutables frente a la soberanía del pueblo y los derechos del individuo. ¿Por qué habían de respetar ahora instituciones como la de la propiedad privada de la que ellos no disfrutaban, y cuyo monopolio, en otras manos, era para ellos el más opresivo privilegio, después de habérseles enseñado a inquirir sobre toda institución impuesta, a no creer en la vida futura y a exigir la totalidad de sus derechos y de su felicidad? "Que no se engañen los propietarios sobre la fortaleza de su posición ni crean que el derecho a la propiedad constituye una barrera invencible porque todavía no se haya asaltado. Nuestra época no es como ninguna de las anteriores. Cuando los derechos de propiedad no eran más que el origen y comienzo de toda una serie de otros derechos, eran fáciles de defender o, mejor dicho, nadie les atacaba. Gracias a ello formaron la muralla de la sociedad, de la que todos los demás derechos eran puestos avanzados que la protegían contra los golpes; no se hizo ningún intento real de asaltarla. Pero, hoy, cuando ya los derechos de propiedad no son más que los restos de un mundo aristocrático derruido; cuando solo ellos subsisten intactos, como privilegio aislado en medio de una nivelación universal de la sociedad; cuando ya no les protegen otros derechos aún más controvertibles y odiosos, la cuestión es otra y han quedado solos en la lucha diaria contra el ataque directo e incesante de la opinión democrática... Sus pasiones políticas han pasado a ser sociales." Las aspiraciones democráticas han culminado en un constante asalto a la propiedad privada "síntoma postrero de la vieja enfermedad democrática... cuya crisis parece estar muy próxima".

Pero aunque no hubiese existido el mesianismo popular igualitario, bastan ciertas circunstancias objetivas para que se aproxime el día en que el Estado omnipotente alimente y cuide de sus ciudadanos con la sola condición de que se mantengan dóciles y apolíticos. Para Tocqueville sólo había dos formas de evitarlo. Una, la tradición de libertad basada no en principios abstractos, tan fáciles de anular con el pretexto de amenaza a la sociedad, sino en los privilegios e inmunidades conservados durante siglos por la aristocracia, las corporaciones autónomas y otros organismos similares. Preceptos y costumbres dieron vitalidad a estos últimos, mientras su carácter de propietarios

les garantizaba la independencia frente al poder del Estado. A la inversa que en Inglaterra, y con ciertas diferencias en los Estados Unidos, este tipo de libertad se había hecho imposible en Francia, que había desarraigado a la aristocracia e interrumpido la continuidad histórica, de la que esa aristocracia era un aspecto muy destacado. Solo quedaba, por lo tanto, la propiedad privada como condición esencial para conservar la dignidad e independencia del hombre. Todas las demás libertades eran demasiado intangibles y etéreas para resistir el ataque del poder despótico. Pero Tocqueville se daba cuenta de la escasa fortaleza que puede oponer la propiedad privada cuando queda sola y como privilegio hereditario.

A pesar de ser un declarado liberal, Tocqueville era, por nacimiento e instinto, un aristócrata. Amaba con pasión la libertad y sabía conmover con los elogios de que la hacía objeto en sus escritos, pero, en el fondo, no le afectaban los sufrimientos y miserias de los pobres y humildes. Nunca pudo sentirse miembro de la humanidad doliente en lucha por la liberación y la redención. Más bien se sentía amenazado y no hay nada más revelador sobre este exquisito y delicado aristócrata que el pasaje de sus *Memorias* en que relata cómo oyó sin ser visto, poco después de la revolución de Febrero, los proyectos que hacían su cocinero y doncella sobre la inmediata posibilidad de disfrutar de los platos selectos y las ricas sedas de sus amos. Darse por enterado en aquel momento habría sido demasiado peligroso, pero Tocqueville tomó nota mental del incidente para poner en su debido lugar a los dos plebeyos pretenciosos tan pronto como las circunstancias lo permitiesen. A pesar de su insistencia sobre la dignidad del hombre, nunca pudo desentenderse totalmente de la imagen de una humanidad dividida en individuos destinados a servir e individuos nacidos para ser servidos, de manera que la minoría podía representar un exquisito ejemplo de civilización.

Sus páginas no reflejan una esperanza mesiánica, sino un temor apocalíptico y fatalista; no le mueve un afán renovador espontáneo; es el deseo de encontrar el modo de mitigar de alguna forma el mal inevitable lo que inspira los agudos análisis de Tocqueville. Su personalidad habría tenido más profundidad y grandeza trágica si sus justificados temores se hubiesen combinado con un odio más directo y vivo contra los males sociales y un amor más profundo por los demás seres humanos.

Hay una nota desabrida en el discurso sobre el derecho al trabajo, pronunciado por Tocqueville en el debate de la Asamblea Constituyente después de las matanzas de junio de 1848, en el que no concede a los trabajadores más derecho que el de apelar a la caridad cristiana. Mientras tanto, y con gran respiro para la burguesía liberal, el sufra-

gio universal democrático, lejos de provocar una revolución socialista, produjo una mayoría conservadora amante de la propiedad privada.

f) Liberalismo democrático (Lamartine)

Otro aristócrata, menos agudo e íntegro, Lamartine, captó mejor el espíritu mesiánico de la época. De sí mismo dice, con cierta exageración: *l'instinct des masses, voilà ma seule vertu politique.* Se había percatado de vivir en una época de renovación y buscaba un principio eterno y una sanción definitiva. "Vivimos uno de esos momentos transcendentales e inevitables en el camino de la humanidad hacia su destino divino, un momento de renovación y transformación social, quizá similar a la época evangélica." Sus referencias a la verdad del Evangelio juzgándola el fundamento del orden social venidero, su idea de una *politique rationelle* y su insistencia en que la moral pública debe coincidir en definitiva con las normas de ética general, tienen en sí poco valor pero demustran una búsqueda angustiosa y algo más que vacía retórica.

El autor de la *Histoire des Girondins* consideraba a la Revolución francesa como un logro solemne, o quizá un comienzo. Es verdad que de él podía decirse con desprecio que era uno de aquellos que evocaban inmensos sueños románticos y heroicos, grandes acontecimientos dramáticos, terribles tragedias, marchas gigantescas del Ebro al Neva, batallas como las de Jemappes y Austerlitz, siempre y cuando pudiese disfrutarse de todo ello en cálidas zapatillas. Por eso escribió Mme. de Girandin, cuando apareció el libro: "¡Es una revolución, una profecía, un síntoma, es, quizá, un decreto! Porque no sin razón ha consentido Dios que ese hombre haya escrito semejante libro... ¡Ah! ¡Qué hermoso es! ¡Pero qué acontecimientos puede originar ese libro!... M. de Lamartine nos habla de las ideas revolucionarias como aquel que ha descubierto el secreto de su aplicación sin crímenes, sin violencia, sin tempestades. Quiera Dios que esté en lo cierto y que su libro sea el comienzo de su gran empresa... Desde hace quince días nadie habla de otra cosa. Ha habido conciertos, pero nadie ha ido a ninguna parte, nos hemos quedado en casa solos, junto al fuego, para poder leer y comentar ese libro lleno de lecciones y profecías."

Contrario a Guizot o Tocqueville, el punto de partida de Lamartine es *la base d'une nation tout entière... indivisible, complète, compacte individualité nationale* lograda por la fusión de condiciones, castas y profesiones, no una clase; el hombre, *être moral* y no el contribuyente. La democracia de Guizot, dice Lamartine, tiene la propiedad por axioma; el suyo se fundamenta en el "Estado como hombre".

Guizot restaura la aristocracia, rebajada unos peldaños, y la llama clase media. Lamartine invoca al pueblo: *organiser la démocratie pour qu'elle se moralise.* Se lanza a la consagración política y civil de la igualdad de todos los hombres del mismo modo que Cristo consagró su igualdad natural ante Dios. "Puede existir mutua consideración entre estas dos doctrinas, paz y alianza ocasionales durante algún tiempo, pero no habrá paz permanente y asimilación de voluntades." Sentada esta premisa, Lamartine llega a la conclusión de que, una vez aceptado el principio de gobierno representativo, el sufragio universal es inevitable. Y aquí empiezan sus vaguedades. Quiere el derecho al voto "para dar a todos una autética expresión de su importancia política en la verdadera medida y exacta proporción de su existencia como ente social", *élection à plusieurs degrés.* Cabría interpretar este aserto por la existencia de derechos iguales, pero no los mismos. Está unido a la manifestación de que la "elección proporcional y universal", partiendo de los grados más inferiores del *droit du cité* y de la propiedad, se elevará hasta los grados más altos.

Y así, aunque por otro camino, volvemos al problema de la propiedad.

Lamartine está obsesionado con la idea de que "la cuestión de los proletarios será la que cause la explosión más terrible" si la actual sociedad no acierta a resolverla. Existe, dice, algo profundamente injusto en una sociedad que, habiendo condenado al hombre al trabajo para toda la vida, no se lo proporciona. Está igualmente convencido, sin embargo, de que la propiedad "es la piedra angular de toda sociedad", el fundamento de la mejor institución social: la familia, el estimulante que Dios ha dado al esfuerzo. Propietario es "el más bello nombre del ser humano". Hay dos palabras que hacen temblar el orden social hasta sus cimientos: el derecho al trabajo y la organización del mismo. Para Lamartine ambas significan despiadado despotismo o espejismo ilusorio. Si el gobierno ha de encargarse de dar trabajo a todo el mundo, es decir, de organizar todo el sistema de producción y consumo, tendrá que hacerse cargo de toda la propiedad y poner en práctica una reglamentación extremada que convertiría a los hombres en cifras. Esto equivale a tiranía. Lamartine prefiere considerar vacías todas estas máximas aunque admite su sonoridad; las cree peligrosas porque sugieren una solución cuando, a lo sumo, plantean un problema, porque prometen satisfacción careciendo de los medios para cumplirla. En 1848 se niega a firmar un compromiso en este sentido, aun cuando, muy a pesar suyo, acceda posteriormente a hacerlo dándole otro nombre. Lamartine aún puede aceptar el "derecho al trabajo" en "circunstancias extremas" y *dans des conditions déterminées.* Creía que el gobierno debía prestar atención a las condiciones del

trabajador; era partidario de la educación libre, la asistencia social a los sin trabajo y enfermos y la capacitación profesional: *l'élever, l'éclairer, le moraliser sans cesse, créer en un mot une providence visible.* Estaba incluso dispuesto a conceder que la libre competencia dejaba en libertad el egoísmo cínico, pero de eso al Estado propietario y regulador de todo, había demasiada distancia para él. Su socialismo se reducía a ensalzar el "principio cristiano, la idea de ayuda mutua, hermandad entre los hombres, apoyo legal" y apelar a los ricos para que compartiesen con los pobres cuanto les sobrara proporcionándoles medios de trabajo con que ganarse la vida, *une sorte d'assurance mutuelle à des conditions équitables entre la société possédante et la société non possédante.*

Lamartine reclamaba el título de *homme social* por su postura contra el "odioso individualismo". Su aspiración era *se dépouiller de l'égoïsme, et se dévouer plus hardiment à la régéneration des choses, à la charité politique envers les peuples, à la réforme rationelle des oppressions, des iniquités sociales.* En vísperas de 1848, Lamartine parece haber llegado a la conclusión de que, después de todo, la democracia política podría constituir una válvula de escape contra la revolución social totalitaria.

g) Radicalismo democrático (Ledru-Rollin)

El programa de Ledru-Rollin, radical demócrata jacobino, en 1841, insistía firmemente en que la reforma electoral, el sufragio universal y la regeneración política "no pueden ser más que un paso, un medio para alcanzar mejoras sociales justas"; de no ser así no son, en realidad, más que un simple cambio en el sistema representativo. Y en esto, decía, estaba la diferencia fundamental entre su propio partido democrático y todos los demás de la Monarquía de Julio. Ninguno de ellos se atrevía a sacar las conclusiones definitivas de los principios de soberanía popular de 1789 y 1830. Desarrollaban un engañoso concepto del pueblo soberano. "Para nuestros padres (en los días de la Revolución), el pueblo era toda la nación, todos debían disfrutar por igual de los derechos políticos, de la misma forma que Dios les había concedido una participación igual de aire y sol."

Los regímenes que han seguido a la Revolución, no solo han impuesto a las masas cargas pesadas y las han privado de su participación en la soberanía, sino que, además, han procurado aplastar cualquier intento de lograrla. La Monarquía de Julio envió al patíbulo a los obreros de Lyon que luchaban por su pan, y encarceló a los que trataron de organizarse para obtener una mejora de sus condiciones.

El pueblo es el *Ecce Homo* de nuestra época; los fariseos le han crucificado, pero descenderá triunfante de la cruz el día ya inmediato del ajuste de cuentas.

El aliado de Ledru-Rollin, Courcelle-Seneuil, después de pintar el más elocuente cuadro de la miseria industrial, da una nota propia de Robespierre en el *Dictionnaire Politique* diciendo que la sociedad es el verdadero propietario de todos los bienes y que, por lo tanto, la propiedad privada no es un derecho natural inalienable sino una forma convencional de distribuir la riqueza de la nación según criterios de equidad y utilidad pública. Sin embargo, después de esto, el autor añade que la abolición de la propiedad convertiría al gobierno en administrador de todos los bienes, en el distribuidor del trabajo y los salarios, teniendo en cuenta la capacidad y necesidades de todos los ciudadanos. En semejante sistema "nadie tendría libertad o independencia excepto los dueños del poder político y no sería útil ni conveniente que los ciudadanos pensasen por su cuenta o tuviesen voluntad propia". Económicamente hablando, desaparecería todo incentivo para el esfuerzo. En resumen, explica, su crítica no ataca la propiedad privada como institución, sino únicamente los abusos que la convierten en instrumento de fraude y opresión. "Creemos que ese derecho (el de propiedad), la necesaria garantía de libertad e independencia de los ciudadanos debe ser objeto de especial protección... combatiendo con el apoyo de la ley (las prácticas fraudulentas)... protegiendo a los pequeños propietarios y proletarios contra la opresión... poniendo los instrumentos de trabajo al alcance de los obreros... fomentando el progreso de la riqueza general... distribución equitativa... destrucción del monopolio del capital... fundando y ampliando instituciones de crédito." En otras palabras, "no es tanto cuestión de modificar las leyes sobre la propiedad como de dotar al poder político de la dirección moral de que hoy carece".

La idea que predominaba en casi todas las mentes antes de 1848, era la de que el sufragio universal llevaría inevitablemente a la revolución social, y sin embargo, ese sufragio fue el que, en aquel año, tuvo como resultado una amplia mayoría conservadora partidaria de la propiedad privada. Gracias a ello pudo Tocqueville oponerse segura y triunfantemente al socialismo, en nombre de la democracia, apelando al modelo americano. Socialistas radicales y comunistas no sintieron escrúpulos de conciencia por poner la revolución social por encima de la democracia; los que se vieron en una situación más violenta fueron los demócratas radicales como Ledru-Rollin, que confiaba en el sufragio universal como medio de conseguir la reforma de la sociedad. Se vieron, pues, en la obligación de decidir entre la legitimidad democrática ortodoxa y la revolución social impuesta por la fuerza.

CAPITULO 3

CONFRONTACION

No es casual la simpatía y admiración que inspiraban los ultramontanos absolutistas a Saint-Simon y sus discípulos mientras los liberales burgueses les producían una reacción contraria. En Marx mismo se aprecia a veces una actitud similar. La razón oculta de esta simpatía involuntaria estaba en el común anhelo de certeza y en los esfuerzos por encajar al hombre en un sistema que todo lo abarcase.

Lo que del liberalismo repugnaba a los dos extremos era su carácter arreligioso, su libertad tanto del peso del pecado como del deseo de salvación. Esa aparente indiferencia, combinada con un empirismo pragmático, tenía para ambos adversarios del liberalismo un sentido de obsesión egoísta de hombres pedantes y satisfechos, deseosos de que se les dejase en libertad de ser lo que eran. A los ojos de las derechas liberales eran rebeldes sacrílegos, asustados por el fuego que habían provocado; y para las izquierdas, simples traidores egoístas.

Los liberales habrían podido contestar con la frase de Poincaré de que "los que ante cada cosa sienten sed de certeza, no aman sinceramente la verdad". Ni tampoco la libertad.

PARTE IV

IDEAS Y REALIDADES

Los gobernantes maniáticos que escuchan voces en el aire, destilan su locura de algún escritorzuelo académico que les ha precedido unos años.

KEYNES.

CAPITULO 1

¿REVOLUCION INDUSTRIAL?

I. ¿CRISIS ESTRUCTURAL Y CAMBIO CATASTROFICO?

a) Modificaciones demográficas

¿Experimentó Francia en la primera mitad del siglo XIX una transformación económico-social completa o, cuando menos, de largo alcance? ¿Cuál fue la importancia del cambio social? ¿Hubo en aquel tiempo en Francia ese tipo de crisis estructural ocasionada normalmente por el choque entre una acumulación de problemas aparentemente insolubles y la total incapacidad de las leyes e instituciones existentes para resolverlos? Cuando tomamos en consideración las proporciones del cambio, ¿hasta qué punto justifican los acontecimientos objetivos, en el sentido estricto de la frase, el sentido de crisis estructural y los postulados de transformación total que dominaron gran parte del pensamiento contemporáneo?

El autor no pretende ser experto en historia económico-social de la Francia de entonces, gran parte de la cual sigue siendo oscura por falta de estadísticas y estudios monográficos y regionales dignos de confianza. Los datos que hemos reunido en este trabajo —más imprecisos que concretos— cuentan con la garantía de observadores contemporáneos así como la de investigadores actuales y parecen ser indicativo suficiente de las tendencias y tónicas generales de la época de que nos ocupamos en este libro.

La población de Francia era:

en 1815	30.000.000
„ 1830	32.500.000
„ 1841	34.230.000
„ 1848 poco más de	35.000.000

Sabido es de todos que la tasa de natalidad en Francia fue la más baja de Europa.

A falta de un crecimiento notable de la población, ¿se destacan grandes movimientos migratorios o desplazamientos de población? Hubo, sí, una gran afluencia del campo a la ciudad pero nada comparable al éxodo campesino y al crecimiento de las ciudades que tuvo lugar en la misma época en Inglaterra, y en los Estados Unidos después de la Guerra Civil. La población urbana, que en 1830 no pasaba del 15% del total, alcanzaba aproximadamente el 25% en 1846: en el decenio de 1836 a 1846 la población de ciudades con más de 3.000 habitantes se cree que aumentó en unos 2.000.000. ¿De dónde venían todas estas gentes? Indudablemente, gran parte de ellas procedían del campo, especialmente de zonas donde las industrias domésticas daban paso a la mecanización. Es preciso tener en cuenta también la constante disminución de la mortalidad (en 1814 era de 28,5 por 1000; en 1845 de 21,2). Un factor más importante parece haber sido la tasa de natalidad en los nuevos centros industriales, bastante más elevada que el de las zonas agrícolas y vitivinícolas. A pesar de todo, y especialmente en épocas de depresión industrial, también hubo importantes emigraciones de la ciudad al campo y no son pocos los que efectuaban estos movimientos con frecuencia.

Villermé descarta la opinión de que las industrias provocasen la despoblación del campo. Muchos obreros industriales jamás habían trabajado la tierra y las concentraciones industriales facilitaron la expansión agrícola, para producir más alimentos. Además, el número de pequeños propietarios campesinos crecía, florecía la agricultura y Francia no tenía el problema de los cercados.

¿Cuál fue el ritmo de crecimiento urbano, en Francia, en la primera mitad del siglo XIX? Desde luego, París seguía creciendo y extendiéndose y, según L. Chevalier, de cada cien personas que morían en la capital, solo cincuenta habían nacido en ella. Por otra parte, París siempre ha ejercido un gran magnetismo sobre los emprendedores, los aventureros y los más capaces, lo cual encierra un significado político nada despreciable.

París	tenía	en	1801	una	población	de	546.856
„	„	„	1817	„	„	„	713.966
„	„	„	1831	„	„	„	785.866
„	„	„	1836	„	„	„	899.313 y
„	„	„	1846	„	„	„	1.053.900

El crecimiento es constante pero resulta muy superior a partir de 1848: París con sus suburbios tenía en 1846 una población de 1.226.980 y llega a 1.277.064 en 1851, y a 1.538.613 en 1856.

A mediados del período en que gobernó la Monarquía de Julio, solamente otras dos ciudades francesas tenían una población superior a los cien mil habitantes, Lyon y Marsella, y aun así estaban muy por debajo de los 200.000, sin que su crecimiento pudiera llamarse espectacular. La mayor parte de las capitales de provincia importantes —poco más de media docena— tenían entre cincuenta y cien mil habitantes en 1840. Algunos de los nuevos centros industriales experimentaron un incremento impresionante, como por ejemplo Mulhouse, que en 1812 contaba con solo 10.000 habitantes, alcanza en 1827 los 20.000 y en 1836 los 30.000. En esos mismos años (1827-1836) Roubaix pasa de 8.000 a 34.000 y Saint-Etienne de ser una pequeña población de 16.000 habitantes a ser una importante ciudad de 54.000. Las ciudades industriales más antiguas como Lille y Rouen (con 68.000 durante la Restauración y 92.000 después de casi una década de reinado de Luis Felipe) experimentan un crecimiento mucho más lento.

En definitiva, poco antes de los acontecimientos de 1848, Francia es todavía un país eminentemente agrícola, y, a juzgar solo por los movimientos de población, no puede decirse que existiera en ella una avalancha industrial revolucionaria comparable a la de Inglaterra o de los EE.UU. después de la Guerra Civil, donde surgían nuevas ciudades de la noche a la mañana. Como señala Dunham, las ciudades francesas eran muy antiguas y la afluencia a ellas tuvo el aspecto de avalancha sin serlo en realidad.

En 1826, según los datos, son 26.750.000 almas la población agrícola contra 5.300.000 la del comercio y 4.300.000 la de la clase trabajadora (13% del total). En 1848, 6.300.000 obreros forman el 18% del total de la población. El proletariado industrial nunca excedió los 5.000.000 y de ellos solo 1.300.000 estaban trabajando en grandes empresas.

b) Condiciones de una revolución industrial

¿Podríamos decir que Francia no experimentó Revolución industrial alguna en la primera mitad del siglo XIX? Si por Revolución industrial entendemos el descubrimiento de nuevas técnicas y productos sintéticos, la aplicación de la ciencia a las necesidades industriales y la simplificación de los métodos de producción, Francia no tiene por qué avergonzarse de sus logros industriales. Basta recordar las aportaciones de sus químicos e ingenieros al esfuerzo militar y a la economía de la guerra de los tiempos revolucionarios y de Napoleón.

Si por Revolución industrial entendemos, en cambio, el progreso de la mecanización, la concentración industrial, el prodigioso aumento de la producción, la fenomenal expansión y rapidez de los medios de comunicación, la aparición de un sistema complejísimo de crédito, banca y sociedades anónimas, la creación de un numeroso proletariado industrial con los restos de la antigua clase de artesanos y obreros urbanos, habremos de hacer muchas restricciones.

Ocupémonos en primer lugar de las comunicaciones. En 1848 Francia tenía un sistema ferroviario que, aunque había pasado de los 39 km., en 1831, a 1921 km., estaba todavía muy a la zaga de los 6.349 km. de Inglaterra o los 3.424 de Prusia, dos países con territorios bastante más pequeños; aunque la navegabilidad de los ríos franceses había mejorado tanto que en 1848 tenía ya 8.225 km., mientras durante la Restauración solo contaba con 921, y las carreteras se habían más que duplicado desde 1830. Frente a la escasez de realizaciones prácticas, el debate sobre el problema de los ferrocarriles fue mucho más largo, vivo y teóricamente más interesante que en los países vecinos. Al escepticismo sarcástico del inteligente Thiers sobre el *joujou* que divertiría a los parisinos aunque nunca transportase ni un solo viajero o fardo, se sumaba la preocupación del culto Arago, según el cual los soldados se afeminarían si viajaban en tren (no se tenía ni la menor idea de las posibilidades estratégicas del ferrocarril) y los viajeros de constitución débil contraerían "enfermedades pulmonares, pleuresía y catarros" en los túneles. Típicamente francés, es el hecho de no aconsejar a las damas, como hicieron los prusianos, la conveniencia de llevar en sus viajes en tren alfileres en la boca con el fin de protegerse contra los que trataran de importunarlas en los túneles. En el extremo opuesto estaba, por ejemplo, el maravilloso sueño de los sansimonistas sobre un sistema atlántico-mediterráneo y las fervientes esperanzas de Lamartine en que la inevitable acción del Estado demostrase que el gobierno en los tiempos modernos, —"el país en acción", "la acción de todos los ciudadanos"—, es el gran benefactor, el autor de cuanto hay de valioso y monumental y, finalmente, que el Estado es el guardián de la libertad contra la amenaza del neo-feudalismo monopolista representado por las empresas particulares. Con todo, estas últimas alcanzaron una victoria parcial convirtiéndose en socios del Estado.

¿Hasta qué punto fue exacta la previsión de Balzac, Flaubert y Marx de que un régimen burgués dominado por las altas finanzas y los especuladores de Bolsa, y una sociedad obsesionada por la especulación y el juego, acabarían dejando a un lado el linaje, las lealtades caballerescas, el pudor femenino y toda virtud desinteresada? El descuento en el Banco de Francia subió de unos 500 millones en 1817 a 1.817 millones en 1841, mientras los años de 1840 a 1848 presenciaron la enorme expansión de las operaciones de crédito concedidas por unas 15 nuevas sucursales del Banco de Francia, además de otras entidades bancarias privadas de París y diversas capitales de provincia e instituciones departamentales aunque careciesen de establecimientos bancarios ciudades tan importantes como Mulhouse y Estrasburgo. La construcción de ferrocarriles, alumbrado de gas, canales y otras obras públicas e industrias pesadas, dieron lugar a la creación de numerosas sociedades anónimas. A pesar de todo, la organización financiera de Francia estaba muy retrasada con relación a Inglaterra y Bélgica. El Banco de Francia actuaba de depósito crediticio del gobierno más que de promotor de la inversión libre; la población prefería conservar el dinero líquido antes que convertirlo en valores; los contactos entre la capital y las provincias y de estas entre sí era aún muy deficiente por falta de medios de comunicación adecuados. Mientras en París se aplicaba un tipo de interés del cuatro al cinco, en las provincias era aún usurario. Las gentes prestaban dinero en hipotecas o al Estado y las compañías por acciones continuaban padeciendo las consecuencias del mal renombre que habían adquirido en la época de John Law. La creencia popular continuaba asociándolas con las oscuras maquinaciones de la pérfida Albión.

Puede no ser casual el predominio adquirido por protestantes, judíos y extranjeros en los negocios de banca, así como el de los Rothschilds y Pereiras, judíos, en la construcción de ferrocarriles.

La estructura financiera de Francia en aquella época no era la más propicia para una gran expansión capitalista e industrial. La conversión casi repentina en potencia bancaria e internacional durante el Segundo Imperio justifica la opinión de que, a pesar de la desfavorable balanza de pagos en la primera mitad del siglo XIX —las cifras para 1847 eran 956 millones de francos para las importaciones y solo 720 para las exportaciones, diferencia debida principalmente a la pérdida de colonias y a la necesidad de importar materias primas industriales— el ahorro personal debió incrementarse considerablemente durante aquel período. En este sentido, merece la pena mencionar la parsimoniosa preocupación de los gobiernos de la Restauración por aumentar el tesoro evitando gastos en obras públicas. Cuando menos, en un caso que demuestra la posibilidad de aprender una lección de la historia: la dolorosa experiencia de 1789 se había grabado de forma indeleble en la mente de los hombres: ¡no más déficit!

Aunque se trataba de un régimen basado en los mayores contribuyentes, proverbialmente inclinados a interpretar la economía como arte de guardar y no como ciencia de proveer lo preciso para las multitudes, la Monarquía de Orleans se ocupó en escala bastante

grande de obras públicas con que hacer frente a las necesidades de transporte y ayudar a la incipiente Revolución industrial. Gastó también mucho en educación, siguiendo la reforma de Guizot, en 1833, en materia de enseñanza primaria.

c) La tierra

Vamos a elegir algunos datos sobre el crecimiento económico de Francia en los años que van de 1815 a 1848, con el fin de orientarnos sobre el aumento de la renta nacional y su distribución entre las diversas clases.

Los correspondientes a la agricultura pueden considerarse más exactos que los cálculos, bastante problemáticos, de las otras ramas de la economía nacional, dada su mayor facilidad de comprobación y naturaleza menos ambigua. Según Sée, no solo no hubo descenso alguno en el número de propietarios de tierras, sino que incluso se incrementó. La cifra que aparece en el registro catastral pasó de 10.000.000 en 1815 a 11.500.000 en 1842 y la del número de terratenientes dedicados a la agricultura subió de 6.500.000 en 1825 a siete o siete millones y medio en 1850. Este crecimiento se debió, dicen, más que al aumento en la parcelación, al empleo de mejores métodos de cultivo, así como a nuevas tierras roturadas. Y apenas encontró obstáculo en la conservación de pastos comunales que el instinto popular defendió en favor de los pobres. Habría podido ser más rápido si no hubiese tropezado con el innato conservadurismo del campesino francés, la falta de abonos, lo rudimentario de los procedimientos y la escasez de capital.

El incremento de la producción excede al de la población: en 1789 producía el país 31.000.000 de hectolitros de cereales y 68 millones en 1841, con un rendimiento por hectárea de 7,75 hectolitros en 1789 y de 12,78 en 1841. La producción de vino sube de 36.000.000 de hectolitros en 1840 a 50.000.000 en 1848, y la de azúcar de 6.000.000 de kg. en 1828 a 52.000.000 en 1848. La proporción relativa de propiedad inmobiliaria y mobiliaria apenas varió durante este período; de 880.000.000 (66% de la riqueza nacional) y 457.000.000 en 1826, a 1.244.000.000 (61%) y 750.000.000, respectivamente, en 1848.

Carecemos de estadísticas exactas sobre la distribución de la propiedad agrícola en todo este período. Si, por un lado, las propiedades eclesiásticas desaparecieron durante el levantamiento revolucionario, las de la nobleza, que habían sido duramente afectadas en muchas zonas, se mantuvieron casi intactas en las provincias occidentales y se

beneficiaron considerablemente de la enérgica política proteccionista, de los mil millones de francos pagados como indemnizaciones por las pérdidas experimentadas durante la Revolución y, según Henri Sée, del regreso al campo de muchas familias legitimistas después de 1830. Aumentaron también las propiedades burguesas grandes y medianas y aunque los campesinos, es decir, los propietarios, renteros y *métayers* al parecer aumentaron en número, e incluso en tierras, (en lugar de mejorar los medios de cultivo), también aumentó el de los obreros agrícolas sin propiedades. El eterno pánico al hambre en un país con malos medios de comunicación todavía, el afán de proteger "la espina dorsal de Francia", y su fuente de capacidad combativa, la creencia de los industriales en que los precios bajos de los productos alimenticios fomentarían la ociosidad, fueron factores que ayudaron a los intereses creados de la propiedad agrícola y a mantener sobre los productos del campo tarifas aduaneras prohibitivas de acuerdo con escalas móviles. Aunque se padecieron malas cosechas poco después de 1815 y poco antes de 1830 y 1848, que causaron grandes oscilaciones en los precios del trigo, el pan continuó siendo barato en parte porque el proteccionismo fomentaba la ampliación de este cultivo.

En lo que el campo experimentó un verdadero cambio de estructura durante esta época fue en el descenso de las industrias domésticas y rurales, especialmente la textil que no podía competir con la mecanizada y centralizada. En Normandía desapareció el hilado doméstico en los comienzos de la Restauración y los tejedores en las dos décadas siguientes. Bretaña no tardó en convertirse totalmente en una región agrícola. Solo en aquellas zonas donde abundaba la mano de obra, como Picardía y Flandes, altamente industrializadas, las industrias de los pueblos consiguieron subsistir, penosamente, durante algún tiempo. Los elementos desarraigados se unen a las fuerzas obreras en las ciudades y a los agricultores sin tierras o tratan de hacerse campesinos.

En contraposición con la inquietud de las aglomeraciones industriales, el campo francés parece no tener historia, siguiendo el ritmo regular de las estaciones, sin que las fortunas experimenten otra oscilación que las alternativas de las cosechas y sin dejarse afectar por el deseo o la esperanza de un desenlace determinado. Una mejor explotación ganadera y el progreso de las comunicaciones empezaron también a alejar el fantasma del hambre en el campo y con él cesó la sucesión de revueltas campesinas. En algunas zonas, la Revolución francesa continuó conjurando recuerdos de la *grande peur* y de *châteaux* en llamas, y de gratitud por la emancipación de la esclavitud feudal y de los impuestos eclesiásticos. En otras, recuerdos de misas en secreto celebradas en los bosques y otros lugares ocultos, por clérigos que no se sometieron a la Revolución. Pero todo ello no eran más que

leves reminiscencias, oscurecidas por el clamor de las guerras napoleónicas. Las deserciones, individuales o en masa, y los *droits réunis* apenas se recordaban cuando los veteranos relataban, ante absortos auditorios de jóvenes, sus marchas por toda Europa, desde el Tajo a Moscú, y las glorias de las armas francesas acaudilladas por un *petit caporal*. No había resentimiento, ni casi interés, por el hecho de que, en el lejano París, el poder político estuviese primero en manos de los antiguos nobles y luego en las de nuevos ricos burgueses. Tampoco lo había, en todo caso indiferencia, contra la irreconciliable nobleza refugiada en sus castillos desde la caída del viejo régimen. Como una avalancha, el voto campesino se precipitó en 1848 contra los rojos de las ciudades que querían, eso se les decía, confiscar toda propiedad. Elevaron a la silla presidencial al sobrino del gran Emperador y de allí al trono imperial... para mantener el orden y conservar la propiedad privada.

d) Crecimiento industrial

Si estimamos la renta nacional según el incremento de la actividad económica y la producción industrial, podremos ver que los progresos realizados desde 1815 a 1848 sobrepasaron el incremento de la población. Según cálculos de Charles Dupin para 1827, la producción total anual de Francia alcanzaba los 1.340.000.000 de francos, mientras las estadísticas oficiales para 1847 establecen, para los 63 *departements*, un total de 3.648.000.000. Moreau de Jonnés la calcula para toda Francia, en la década de 1840, por encima de los cuatro mil millones.

Jurgen Kuczynski ofrece las siguientes cifras comparativas:

VALOR GLOBAL DE PRODUCCIÓN INDUSTRIAL
(en millones de Libras esterlinas)

Año	*Alemania*	*Inglaterra*	*Francia*	*USA*
1800	60	230	190	25
1820	85	290	220	55
1840	150	387	264	96

PRODUCCIÓN DE CARBÓN
(en millones de toneladas)

Año	*Alemania*	*Inglaterra*	*Francia*
1800	300	10.000	800
1840	3400	30.000	3000
1850	6700	49.000	4400 *

(* Hubo que importar casi otros 2,5 millones)

COMERCIO EXTERIOR
(en millones de Libras esterlinas)

Año	*Alemania*	*Inglaterra*	*Francia*
1800	36	67	31
1840	52	114	66
1850	70	169	95

Poco favorecida por la naturaleza en este aspecto, la extracción de mineral de hierro (aunque se había más que doblado de 1831 a 1847) alcanzaba en esta última fecha solamente 1.658.000 tns. al año mientras la producción de acero en 1847 no pudo sobrepasar la cifra de 13.000 tns. en total.

Por lo que se refiere a los progresos en la mecanización, la Francia de 1847 tenía seis veces más energía de vapor que en 1830, con totales que ascendieron de 10.000 HP/m., producidos por 625 máquinas, a 61.630 HP/m., producidos por 4.853 máquinas. Mientras en 1830-35 sólo había, según Labrouse, 25 hornos de coque contra 372 de carbón vegetal, en 1846 la proporción es ya de 106 a 364.

La mecanización en gran escala y, por tanto, la producción, tropezaba en Francia con el predominio del carbón vegetal sobre el mineral, debido a muchas razones. Francia disponía aún de muchos bosques y sus propietarios presionaban al Gobierno para que protegiera su madera por medio de tarifas aduaneras altas. Las minas de carbón eran en su mayoría de superficie; no parecían necesitar mucha maquinaria y, al propio tiempo, tampoco se disponía de capital para invertir en la explotación de capas más profundas. Las minas del Paso de Calais se descubrieron a fines del período y, más tarde aún, los campos carboníferos loreneses. La mayor parte del carbón tenía que traerse del centro y sur del país, cuando aún escaseaban los ferrocarriles y no había posibilidad de emplear el transporte marítimo. Por otra parte, aún existían grandes disponibilidades de energía hidráulica. Todos estos factores, sumados al innato conservadurismo francés y a su individualismo, explican las escasas dimensiones de las empresas industriales metalúrgicas y la feroz competencia entre ellas. Ya existían, desde luego, las fundiciones Creusot, los establecimientos Denain y la Compañía d'Anzin, con la que estaban relacionados los Periers, de la familia del Primer Ministro, y, posteriormente, Thiers. Cuando, hacia la terminación de la Monarquía de Julio, menguaron los bosques, las minas de superficie se agotaron y la propagación del ferrocarril exigió, y en cierto modo hizo posible, la explotación minera subterránea, las empresas se vieron obligadas a reunirse y a asociarse para constituir el capital y adquirir la maquinaria necesaria a los nuevos procedimientos de explotación. Todos estos aconteci-

mientos tuvieron, por supuesto, grandes consecuencias en todas las demás ramas de la industria, tan ligadas al combustible y la maquinaria pesada.

George Sorel ha dicho que desde el punto de vista social, Revolución industrial quiere decir en primer lugar, historia de la industria textil, especialmente, del algodón. Las importaciones de esta fibra se elevaron de 12.000 tns. en 1816 a 65.000 en 1848, y el rendimiento por huso de tres a cuatro veces, mientras los costes de producción se redujeron en un 60% aproximadamente. La producción de lana tardó mucho en mecanizarse en Francia, aunque no se trataba de una industria poco floreciente, y el lino siguió siendo todavía una especie de auxiliar de la agricultura. La guerra entre mecanización y concentración, por una parte, y la pequeña producción doméstica, por otra, adquirió su máxima dureza en la industria algodonera que dependía totalmente de las importaciones de materia prima y tenía además que competir con Gran Bretaña y sufrir muchas vicisitudes imprevisibles. También la seda pasó por sus altibajos y conoció algunos desórdenes análogos a los de los luditas en Inglaterra.

El hilado de algodón parece haber avanzado mucho más que el tejido; se llevaba a cabo principalmente en establecimientos bastante grandes, especialmente en el Alto Rin. Un ejemplo de gran concentración nos lo ofrece Mulhouse, donde el número de husos subió de 2,5 a 3,5 millones de 1834 a 1844. En la región de Reims, en cambio, la fabricación estaba muy dispersa y en parte se hacía todavía en los pueblos; eran muy pocas las fábricas con más de 150 operarios. En Amiens ya merecía la consideración de establecimiento grande el que reuniese 200 trabajadores. En la región alpina, la industria textil doméstica continuó siendo próspera hasta 1850. En 1842, los tejedores de los pueblos todavía conseguían vender en Rouen hasta 300.000 piezas frente a las 621.720 de las fábricas, y en el Bajo Sena los telares mecánicos solo constituían el 32% de la producción, con 40.000 de los 150.000 obreros que había en el Departamento. En Mulhouse, en cambio, donde como hemos dicho, la industria avanzó más, los telares manuales eran, en 1834, 31.000 y los mecánicos 3.090; en 1844 se convirtieron respectivamente en 19.000 y 12.000.

En 1847 había unos 14.000 obreros en las hilaturas mecanizadas del lino, frente a unos 70.000 manuales. Aquellos, según Durham, con 295.000 husos mecanizados alcanzaban una producción igual a la de 200.000 obreros manuales. El mismo autor cita un caso típico del poco interés que mostraban los campesinos franceses por las condiciones fabriles. En Alençon, en 1838, de los 45.000 obreros de la industria del lino, tan solo 3.000 vivían en los pueblos y los mismos industriales que proporcionaron estas cifras aseguraban que si se intentase obligar a los campesinos a trabajar en las fábricas se ocasionaría una revolución.

Dada la enorme importancia política de París, merece la pena extendernos un poco sobre la distribución de la mano de obra en la capital. El estudio realizado por la Cámara de Comercio en 1851 fija en 7.000 el número de patronos con más de diez obreros y en 32.000 el de los que trabajan personalmente, con un solo ayudante; en muchos casos, la línea divisoria entre patronos y obreros es todavía muy imprecisa poco antes del Segundo Imperio.

Según los cálculos de L. Chevalier, en 1847 la industria del vestido ocupaba el lugar más destacado en la capital, empleando el 26,29% de la mano de obra total. En la sastrería, los empresarios eran 6.891 con 22.215 obreros, a los que se pueden añadir 12.629 *apiéceurs* con los que suman en total 39.106 las personas ocupadas en esta actividad. Los obreros textiles ascendían a 36.685, que constituían el 11% de la población trabajadora de París, pero la competencia que ofrecía la mano de obra más barata de las provincias llevaba a la industria textil de París a la desaparición. La industria de la construcción ocupaba el 12,15% de la mano de obra parisina, con 4.061 empresas que daban trabajo a 41.603 obreros. La alimentación contaba con 3.673 patronos y 10.424 trabajadores, que juntos representaban el 3,04% de los trabajadores de la capital. El metal contaba con 3.104 empresas y 24.894 obreros, en total el 7,27%, y la industria química daba vida a 1.295 y 9.737 respectivamente.

En cuanto a la concentración laboral correspondiente a toda Francia, la *Enquête* ordenada por el "Comité du Travail" de la Asamblea Constituyente, en 1848, demostró la existencia de una preponderante población de pequeños productores, artesanos y patronos en las ciudades pequeñas y medianas. Un total de 124.000 empresas grandes empleaban 1.306.000 hombres y mujeres frente a 1.548.000 de pequeños patronos que utilizaban los servicios de 1.434.000 hombres y 1.370.000 mujeres. La estadística de 1847, realizada en sesenta y tres Departamentos, arroja las siguientes cifras de trabajadores en establecimientos con más de diez empleados: 670.000 hombres, 254.000 mujeres y 131.000 niños, en suma 1.055.000, siendo el total de la mano de obra del país de unos 6.300.000 personas aproximadamente.

Michelet insistía en que los trabajadores apenas constituían la sexta parte de la población francesa y, de ellos, los trabajadores de la industria solo formaban una pequeña minoría. A la vista de estos datos, no tiene por qué asombrar la opinión expresada por el economista francés Charles Laboulaye en su libro *De la Démocratie industrielle,* en 1849, de que la industria en gran escala constituía un fenómeno artificial y extraño al suelo francés, fomentado por equivocadas po-

líticas proteccionistas, algo impropio del pueblo francés, tan orgulloso de su artística artesanía, con su aversión por la producción estándar y su tenaz individualismo. No auguraba a la industrialización ningún porvenir en Francia. Con menos adornos, se ha dicho después que fue el desinterés por la formación de obreros especializados, que hubiera supuesto tiempo y gastos cuantiosos, junto con la enorme competencia interna y la rivalidad británica que ocasionó la reducción de precios y salarios, lo que obligó a mantener un nivel industrial muy bajo y opuso un gran obstáculo a la concentración.

Sin embargo, existen pruebas de que, para los contemporáneos, la época de la Monarquía de Julio constituyó un período de acelerada actividad económica y creciente prosperidad. De ahí que Stendhal, muy a pesar suyo y disculpándose por reconocerlo, por miedo a que le creyesen defensor del régimen, dijese en sus *Mémoires d'un touriste*: "No sé encontrar términos prudentes para describir la creciente prosperidad de que Francia ha disfrutado bajo el reinado de Luis Felipe; temo pasar por pluma mercenaria, pero por todas partes veo constructores trabajando, se levantan muchas casas en las ciudades, en las villas, en las aldeas; se abren nuevas calles; en el campo, por doquier se ven obreros ocupados en abrir zanjas, plantar setos y levantar tapias."

Pero ¿cómo se distribuían los beneficios de toda esta actividad entre las diversas clases?

II. ANALISIS DE LA MISERIA

a) Jornales

Muchos historiadores han dejado por imposible todo intento de determinar los promedios de salarios o su ritmo durante este período. Los datos de la época son extremadamente confusos porque, según la preocupación e intereses de cada autor, los promedios que nos ofrecen unas veces son máximos y otras mínimos. No se tienen en cuenta las oscilaciones entre los períodos de prosperidad y de crisis. Los datos de salarios casi nunca se comparan con los índices de precios y el coste de la vida. Las diferencias de una localidad a otra y la enorme diversidad de condiciones dentro de una misma rama, originada por la enconada competencia, privan también a estos promedios de gran parte de su valor. A modo de ejemplo de estas dificultades, puede decirse que los salarios, durante el período 1815-1848, se pagaban en gran parte por destajo, y los cálculos de los economistas

recogen cantidades que corresponden a días aislados, sin tener en cuenta las alteraciones en el rendimiento ocasionadas por la mecanización, y sacando además, muchas veces, conclusiones tendenciosas a favor de los trabajadores. Tampoco se presta atención al hecho de que muchos trabajadores estuviesen todavía parcialmente ligados al campo y viviesen en sus propias casas, siéndoles por tanto posible trabajar por menos dinero y reducir indirectamente con ello los jornales de los demás.

Las cifras del período de la Restauración, según Bertier de Sauvigny, en el Departamento del Norte variaban de 1,50 frs. a 3,00 frs. para los hombres y de 0,50 a 1,25 frs. para las mujeres, mientras en el Alto Rin las variaciones eran de 1,50 a 2,50 frs. para los hombres y de 0,50 a 1,50 frs. para las mujeres y los niños. Las cifras de Villermé para 1855 no contienen grandes divergencias. Sus promedios para la industria textil son 2 frs. para los hombres, 1 para las mujeres, 0,75 para los jóvenes entre los 13 y los 18 años y 0.45 para los menores de 12 años. Los trabajadores a destajo ganaban más por lo general y constituían, según se cree, unos dos tercios de los empleados en la industria. Los hilanderos de algodón de Lille, Rouen, Mulhouse y algunos otros lugares, ganaban jornales más elevados, que variaban de 3 a 4 frs., aunque las mujeres eran más explotadas, con salarios de 0,75 a 1,50 frs. por día. Los tejedores conseguían entre 1,50 y 2,50 frs. Hasta la edad de treinta años, los salarios iban subiendo; hasta los quince se pagaba lo mismo a niños y niñas, pero a partir de esa edad el jornal de la mujer se iba quedando rezagado hasta no alcanzar más que la mitad del correspondiente al hombre.

Villermé habla de un incremento del 17% en los jornales de la industria algodonera en los años 1835-47, pero también de un descenso mayor en las ganancias de los obreros manuales textiles.

La *Enquête industrielle* (1847) correspondiente a los años 1840-45, que cubre 63 Departamentos, y las investigaciones de Dupin y Villenueve-Bargemot no difieren gran cosa de los datos aportados por Villermé. La *Enquête* asigna al hombre de 1 a 4 frs., a la mujer de 0,75 a 2,50 y a los niños 0,75 en las empresas industriales medianas y grandes.

Levasseur resume las estadísticas del "Comité du Travail" de la Asamblea Constituyente de 1848 con 1,78 frs. para los hombres, 0,77 para las mujeres y 0,50 para los niños.

La aristocracia de los trabajadores en las grandes ciudades tenía comparativamente pocos motivos de queja. Los jornales de los obreros de la construcción, panaderos y carpinteros variaban de 4 a 5 frs. por día, y los del tabaco, joyería, empleados del gas, del papel, sastres e incluso operarios textiles, muestran una estabilidad considera-

ble. La retribución media de un minero apenas sobrepasaba los 2 frs. por día mientras los de los altos hornos y del cristal ganaban más de 3 frs. diarios.

¿Qué resultados ofrece la comparación del salario nominal frente al índice del coste de la vida?

Villermé hace la siguiente distribución de los gastos de una familia obrera: En alimentos gastaba una familia frugal la mitad de su presupuesto y de dos tercios a tres cuartos en gastos diversos de casa. Las mujeres nunca gastaban más de dos tercios de sus ganancias en alimentos y los adolescentes hasta tres cuartos. La ropa y el lavado representaban un octavo o un cuarto, y el alquiler de la mitad a la octava parte. En 1827 Charles Dupin calculó los ingresos anuales de una familia agrícola en 447 de promedio (508 en el Norte y 441 en el Sur) y en la industria en 720 (el Norte con 783 y el Sur con 656).

En 1832, el barón de Morogues analiza de la forma siguiente el presupuesto de una familia urbana trabajadora:

Alimentos		
Pan a 16 oz. por persona y día durante 365 para 5 personas: 912 Kg. a 32,5 c.	296 frs. 40 c.	
Carne, huevos, queso, verduras, sal	182 50	
Bebidas	91 25	
	570 15	(66%)
Alquiler	50 frs.	
Luz y calefacción	40	
Impuestos	10	
Conservación, reparación	30	
	130	(15%)
Vestido		
Hombre	50 frs.	
Mujer	30	
Hijos (tres)	60	
	140	(16%)
Tabaco y utensilios	19 frs. 85 c.	

El presupuesto asciende a 860 frs.; por debajo de los 760 la familia cae en la miseria. El presupuesto de una familia campesina se calcula en 620 frs. al año. Para cubrir el presupuesto, Morogues calcula que el padre tiene que ganar 450 frs. trabajando 300 días al año, la madre 180 con 200 días de trabajo y los restantes 130 frs. constituyen

la aportación de los hijos. Todo esto se conseguía normalmente, según Dunham, en Rouen y Mulhouse pero resultaba difícil en Lyon y Lille.

En su *Classes Ouvrières,* el mayor de los Blanqui ofrece el ejemplo de un *ouvrier filtier* de Lille. Tiene cuatro hijos, gana dos francos, su mujer aporta de 10 a 15 céntimos al día. La familia consume 24 kg. de pan por semana, es decir, 5,40 frs.; tres veces por semana comen algo de carne a 75 c.; manteca, fruta: 1,30; patatas, judías: 1 fr.; media pinta de leche por día 0,35 frs.; jabón y luz 1,10; carbón 1,35; la miserable vivienda, 1,50. Suma todo a la semana 12,75 frs. Cada quince días les da la beneficiencia 3 kg. de pan y algunas cosas más para los niños. Y, aun así, los trabajadores se quejan de que viven como mendigos aunque trabajan como esclavos.

A pesar de esto, todos los historiadores economistas concuerdan en que, incluso tomando en cuenta la inflación de los días de la Revolución y de la última época del período napoleónico, la escala de salarios durante los años de 1815 a 1848 experimenta un aumento en comparación con épocas anteriores; según Sée, los salarios nominales se habían duplicado desde la terminación del *ancien régime.* Aun así, resultaban desproporcionados en relación con la longitud de la jornada de trabajo, de 13 a 14 horas efectivas. La depresión que experimentaron algunas ramas y zonas fue compensada en parte por las mejoras logradas en otras, pero los ingresos del total de la clase trabajadora permanecieron aproximadamente estables, con excepción de algunas variaciones bruscas en momentos de crisis, en que los precios tendían a bajar al mismo tiempo, excepto en la carne que, como en épocas anteriores, continuó siendo un lujo para la clase trabajadora. También es preciso tener en cuenta la posibilidad de adquirir ciertos artículos que, en el pasado, estaban fuera del alcance de los trabajadores, como el azúcar, el café y el vino, y la enorme importancia —detalle muy destacado por Michelet— de la propagación del algodón como artículo barato de vestido. No deja de mencionarse, incidentalmente, el hecho de que muchos obreros se cubrían con ropas desechadas por los ricos.

b) Depauperación

¿Existe alguna prueba de la progresiva depauperación de la población francesa durante la primera mitad del siglo XIX? Incluso si dispusiéramos de estadísticas completas y dignas de confianza, sería un error contentarnos con comparaciones cuantitativas. Lo pobreza en una sociedad industrial es algo muy distinto a la pobreza en una sociedad agrícola y pre-industrial; los datos disponibles en los regis-

tros de pobres acogidos a la beneficiencia no bastan para darnos una idea exacta de la situación. Aunque en siglos anteriores no habían tenido lugar grandes emigraciones a ultramar e incluso dentro del país por el apego de los franceses a la tierra, siempre existió un número considerable de vagabundos, mendigos, bandidos e inadaptados sin domicilio y probablemente sin inscribir en parte alguna. El siglo XIX fue testigo de muchas migraciones y desplazamientos y de la aparición de masas urbanas inestables e inseguras, mientras disminuían considerablemente ciertos derechos humanos que existieron en otras épocas. La sociedad estaba más estabilizada y el control policiaco era más estricto.

La indigencia de los primeros tiempos fue una cuestión de socorro a seres humanos que carecían o habían perdido la capacidad para luchar por la vida, o a trabajadores y campesinos que padecían hambre y paro, especialmente en años de malas cosechas, por debajo del nivel de subsistencia o, en fin, a los enfermos pobres. La pobreza en una civilización urbana e industrial es un fenómeno completamente distinto y un problema mucho más complejo.

El primer aspecto que salta a la vista es la ausencia de legislación relativa a los pobres o sobre asistencia a los mismos, durante la primera mitad del siglo, en contraste evidente con el caso de Inglaterra. Solo existen medidas policiacas y administrativas contra vagabundos y delincuentes, en una palabra, represión de delitos; pero no disposiciones que reglamenten la forma de tratar a la "pobreza inocente". ¿Por qué? Porque las leyes de la Revolución y de Napoleón "abolieron" la pobreza, comprometiéndose a dar trabajo y ayuda a los necesitados y amenazando con duros castigos a los ociosos recalcitrantes. Pero, como era de esperar, el Estado no aportó trabajo ni ayuda, ni pudieron hacerlo las eficaces leyes ya derogadas. Legalmente, ya se había resuelto el problema de los pobres, habían sido "abolidos" y, por lo tanto, no hacían falta leyes específicas, excepto aquellas que se ocupan de la pobreza como delito. Como resultado de la exaltada visión de los derechos del hombre y de las obligaciones del Estado para con los pobres, los gobiernos posteriores a la Revolución fueron haciendo cada vez menos por los necesitados.

La antigua Monarquía tenía una legislación relativa a la pobreza sumamente parecida, y hasta paralela en cuanto al tiempo, a la de Inglaterra. La ordenanza de 1315 del rey Juan se parece mucho al Estatuto de Trabajadores de Eduardo III; el Edicto francés de 1656 es una reproducción del Acta 43 de la Reina Isabel. La parroquia estaba obligada a proporcionar cobijo contra la intemperie, sufragando los gastos con impuestos locales, y en los dos países se perseguía con castigos crueles a vagos y maleantes.

La Asamblea Constituyente estableció a comienzos de la Revolución su "Comité de Mendicité" bajo la presidencia del duque de la Rochefoucauld, que llevó a cabo un trabajo admirable de investigación y planificación. La Constitución de 1791 prometió solemnemente la creación de "un establecimiento de asistencia pública para educar a los niños abandonados, y socorrer a los inválidos, así como a los pobres sanos". Y la Convención se lanzó a resolver el problema en gran escala y radicalmente.

La Convención adoptó a todos los niños desamparados, ofreció construir asilos para ancianos, enfermos e inválidos y, por supuesto, prometió trabajo a todo el mundo. Inició el famoso *Livre de bienfaisance nationale* y prometió una renta anual de 160 *livres*, superior al ingreso medio anual por hombre en la Francia de la época, supuesto que la renta nacional se distribuyese entre todos por igual. Habiéndose calculado el número de pobres del país en la vigésima parte de la población, la República se dispuso a gastar 7.480.000 *livres* al año. Madres y viudas disfrutarían de una Lista Civil de 3.069.000 *livres*. No volvería a haber más *hôpitaux* y sí solamente asistencia domiciliaria, y se nombraría un jefe de sanidad para cada distrito. Solo los servicios médicos costarían 4.187.833 *livres* 10 *sous*. A la vista de previsiones tan amplias y generosas, la mendicidad fue declarada delito grave y la pobreza comenzó a considerarse culpa exclusiva del individuo. ¿Acaso no garantizaba el Gobierno empleo bien pagado? Tomando como base la dignidad del hombre, el régimen posterior a Termidor tomó la decisión de abolir la limosna particular (la caridad religiosa ya había desaparecido con la confiscación de los bienes de la Iglesia). El Gobierno —leyes de 7-X-1796 y 10-III-1797—, se propuso destinar parte de la riqueza nacional a hospicios y establecimientos de caridad y asumir la inspección de sus ingresos y gastos. Los *Bureaux de bienfaisance* estaban acogidos a la ley de 27-XI-1796 para la distribución de asistencia domiciliaria. En los primeros tiempos, el Consulado, y posteriormente el Imperio, solo intentaron regularizar los *Bureaux de bienfaisance* de François de Neufchâteau y sus *commissions administratives*. Su misión era la de encargarse solamente de casos accidentales y pasajeros de pobreza. Pero esto no era bastante para Napoleón; era preciso acabar para siempre con la *mendicité*. En una carta fechada el 24-XI-1807, el ensalzado Emperador escribía a Crétet, ministro del Interior: *Il ne faut point passer sur cette terre sans laisser des traces qui recommandent notre mémoire à la postérité*. Le advierte que no le pida otros tres o cuatro meses para hacer más investigaciones; es preciso concluirlo todo en un mes. Es preciso que "las cosas corran" y no que duerman en las oficinas. Una ley de fecha 5-VII-1808 prohíbe la mendicidad y la convierte en delito. Con

ella se obliga el Gobierno a proporcionar trabajo a todos o a deportar a los vagos incorregibles a Madagascar. Se crean *dépôts de mendicité* para asilo de indigentes, que pronto adquieren la condición virtual de cárceles como las "casas de trabajo" inglesas. En cuatro años se fundan 59 *dépôts*, con una población de 22.550 mendigos. Los auténticos pobres, las prostitutas, inválidos y locos peligrosos se mezclan en la más horrible miseria. Mailles du Gar, escritor adulador del régimen, elogiaba el nuevo acto del héroe que no quiso pasar por parte alguna sin dejar rastro de sí: *Reconnaissance éternelle à la bienfaisance du héros qui assure à l'indigence une retraite et des aliments à la pauvreté. L'enfance ne sera plus abandonnée, les familles ne manqueront plus de ressources, ni le travail d'encouragement et d'emploi! Nos pas ne seront pas arrêtés par l'image dégoûtante des infirmités et de la honteuse misère.*

La Restauración abolió los *dépôts de mendicité,* por la sola razón de haberlos instaurado Napoleón, pero no se abolieron las leyes represivas contra los mendigos, a pesar de ser imposible aplicar sus duros castigos no existiendo los *dépôts de mendicité.* Por otra parte, para poder ser admitido en el *dépôt* de París, el pobre tenía que haber sido condenado por mendicidad, es decir, haber infringido la ley. *Il faut passer,* comenta Buret, *par la police correctionnelle pour arriver à la maison de charité.*

Después de 1815, al contrario que en Inglaterra, donde la asistencia al pobre era una de las preocupaciones principales del Gobierno central y uno de los puntos fundamentales de la política nacional, en Francia el Gobierno solo ejercía un control muy superficial sobre las *Commissions des hospices* y los *Bureaux de bienfaisance* que debían bastarse a sí mismos y no pedir más de los 10.000.000 de subsidio que les daba el Gobierno. Con una población doble que la inglesa, Francia gastaba menos de un cuarto del impuesto de pobres que gravaba los ingresos británicos. La caridad privada volvió a resurgir rápidamente durante la Restauración, debido a la reaparición del sentimiento religioso en las esferas más elevadas de la sociedad, en parte como medida para alejar la revolución. Los duros capitalistas de la Monarquía de Julio, dice Villermé, aseguraban que su propósito era hacerse ricos y no filántropos. Pero la razón fundamental de la diferencia entre Inglaterra y Francia solo puede encontrarse en sus diferentes estructuras sociales, altamente industrializada la primera y principalmente agrícola todavía la segunda.

La comparación de algunas cifras correspondientes a distintas épocas o etapas de desarrollo de la pobreza en Francia, puede resultar interesante. En 1640 había unos 40.000 mendigos en París. En 1659 hubo en París ocho revueltas armadas de mendigos, con la colaboración de algunos soldados, perfectamente organizadas. En vísperas de la Revolución francesa, Necker analizó las dimensiones del problema de la forma siguiente: de 6.000 a 7.000 mendigos recluidos en 32 *dépôts;* 7.000 *hôpitaux* y unos 100 establecimientos menores, de 3-4 camas (fundados por la caridad privada), albergaban 40.000 inválidos o incapacitados para el trabajo, 25.000 enfermos, 40.000 niños desamparados; en total unos 100 a 110.000 acogidos.

En su gran informe, el duque de la Rochefoucauld Liancourt calculaba el número de "casos sociales" en 3.248.691:

804.775	ancianos e inválidos.
515.362	pobres sanos.
1.886.035	hijos de pobres, menores de 4 años.
42.519	enfermos.

La pobreza estaba distribuida con mucha desigualdad. En algunos Departamentos, una persona de cada cuatro estaba considerada pobre y en otros una de cada 25 o incluso 30.

Los cálculos del número de pobres desde fines del siglo XVIII a mediados del XIX varían enormemente según el momento —de prosperidad o crisis— en que se hacen, y del deseo, consciente o inconsciente, en el que hace la estadística, de probar el crecimiento o disminución de la pobreza masiva. Y, naturalmente, la diferencia también depende del lugar de que se trate. En tiempos de la Convención, Barère calculó que había 1 por cada 20 personas en Francia; en 1808 Fourcroy opinó que las cifras de Barère solo correspondían a los años buenos. En los malos, una de cada diez personas necesitaba ayuda. El promedio por tanto sería un pobre por cada quince personas de la población. En la década de 1830-39, Morogues habla de una de cada dieciséis, Balbi de una cada treinta y cuatro y el reformador social católico asegura que una de cada veinticinco personas puede ser incluida en la categoría de los "casos sociales".

En su Informe de 1833, Gasparin, basándose en datos sobre la admisión en hospitales y de asistencia a los pobres, llega al total de 1.120.961 personas de una población de 32.560.934, según lo cual hay un pobre por cada 25.021 personas.

El portavoz de la extrema izquierda, Pierre Leroux, insistía en que frente a 1.206.000 familias propietarias, había en Francia 6.000.000 de hogares proletarios que constituían un cuarto de la población total. Evidentemente, este cálculo está muy lejos de la realidad. Cuanto más industrializada está una zona, mayor es su número de pobres. Creuse, con una población de 276.274 solo tenía un pobre por cada 330; en cambio, el Departamento del Norte, de gran desarro-

llo industrial, con una población de 1.026.417 habitantes, tenía uno por cada seis. Con todo, y según Villeneuve-Bargemont, la proporción descendió entre 1789 y 1829 de 1 cada 6,7 a 1 cada 5,35.

III. AUMENTO DE LA CONCIENCIA DE CLASE

a) Legislación liberal represiva

La sociedad oficial y la legislación de la Monarquía de Orleans trataba a los trabajadores como menores necesitados de la orientación de sus superiores, o como gentes dispuestas siempre al motín y a la maldad. Su legislación laboral volvió a los tiempos de la Revolución y de Napoleón. La *Loi Chapelier* de 1791 prohibiendo toda asociación estaba inspirada por la oposición liberal individualista a todas las corporaciones y gremios o a cualquier otro organismo de naturaleza más o menos exclusivista. No debía haber ningún intermediario entre el Estado y los individuos, ni en los contratos entre estos. No fue simple casualidad el que en el debate de 1791 no se alzase ni una sola voz para decir que aquella ley prohibitiva no tenía otro fin, en realidad, que el de perjudicar a los trabajadores. ¿Por qué distinguirlos? Eran ciudadanos como cualesquiera otros y por lo tanto una ley especial para ellos habría supuesto una discriminación.

Ya con Napoleón, la legislación sobre este particular se inspiró en el supuesto implícito de que los trabajadores debían cumplir una misión bajo la dirección de sus patronos y aprender las virtudes de la obediencia y la buena disciplina. La burguesía liberal veía amenazas de intimidación y coacción en cualquier esfuerzo para la formación de sindicatos o negociación colectiva. En ese sentido, ni el mismo Estado tenía por qué intervenir entre patronos y obreros. Jornales, horarios condiciones de trabajo, debían tratarse entre las dos partes con plena libertad y de acuerdo con las exigencias de la industria, del momento, y, en una palabra, de las circunstancias. Las solicitudes e intentos de los trabajadores para asociarse y formar sindicatos, inmediatamente después de la Revolución de Julio, fueron recibidos con una especie de sorpresa dolorosa: "¡Los trabajadores que lucharon con tanto coraje y devoción durante los días de julio quieren ahora... atentar contra la libertad que necesitamos para el desarrollo de nuestra industria!"... "La libertad del trabajo no es menos sagrada que las demás libertades." El *Préfet de police* decía, el 25 de agosto de 1830, que las reuniones de los trabajadores eran en sí mismas un grave desorden aunque no acabasen en motín o revuelta. "Alarman a los ciudadanos pacíficos, originan graves pérdidas de tiempo y trabajo." Y, por supuesto, no deben entorpecer la ley de la oferta y la demanda.

"Los trabajadores tienen que comprender —decía el Primer Ministro Casimir Périer después de los disturbios de Lyon— que no hay más remedio para sus males que la paciencia y la resignación." Muchos estadistas y políticos franceses compartían el asombro escandalizado de algunos legisladores de Westminster ante el derrotero que tomaba el mundo: los Parlamentos ocupados horas y horas en discutir el trabajo nocturno en las tahonas, en lugar de dedicarse a la alta política. M. Suazet, presidente de la Cámara Francesa, insistía en que estaban allí para legislar y no para facilitar empleos.

En opinión de muchos burgueses, los trabajadores carecían del hábito de la prudencia y la previsión, se sentían inclinados a la bebida y al juego y demasiado bien dispuestos hacia los agitadores. Sus desgracias no se debían a nadie más que a ellos mismos. Figuras tan destacadas como Victor Cousin y Gay-Lussac se opusieron a la legislación de 1840-41 para la protección del trabajo infantil: ¿pensaba el Estado compensar a los patronos por las pérdidas? ...si el Estado no se entrometía en la higiene de cada casa particular, ¿por qué había de hacerlo en la industria privada?

Hubo, sin embargo, numerosos espíritus con ideas más claras en todas las esferas sociales —incluso en la Corte— cuyo sentido de humanidad se dolía profundamente de las miserias y desamparo del proletariado ante los elocuentes ruegos de economistas como Sismondi, de eclesiásticos y, con frecuencia, hasta de aristócratas. A ellos debemos estudios tan admirables sobre las condiciones del trabajador como los que hicieron Villerme, Buret, Villeneuve-Bargemont y otros. Aunque condenaba los actos de violencia de los obreros en las huelgas contra la Compañía d'Anzin —famosa por su desconsideración hacia los trabajadores— que había reducido los jornales en un 20%, el presidente del Tribunal de Valenciennes se sintió movido a dictar una velada sentencia contra la Compañía: "la voz de la humanidad no tardará en hacerse oír... la mejora de vuestra situación... los ricos propietarios de las instalaciones mineras no pueden ser vuestros tiranos; no, no pueden serlo".

La prueba más ofensiva de sometimiento era, para los trabajadores, el famoso *Livret* en el que, de acuerdo con la legislación napoleónica, los patronos llevaban un registro de la conducta del obrero. En teoría, el *Livret* tenía que ser mostrado al nuevo patrono antes de ser admitido en el trabajo, lo cual proporcionaba a aquél una buena ocasión de chantaje. Con todo, y como hace notar Dunham, con el paso del tiempo y a medida que las relaciones laborales fueron haciéndose impersonales, el *Livret* comenzó a perder importancia, espe-

cialmente si tenemos en cuenta la inexistencia de leyes punitivas contra la carencia del mismo. En definitiva, solo resultaba apropiado —si ha de mantenerse el principio de supervisión—, en el caso de aprendices de los viejos oficios, sirvientes y empleados de oficina.

Teóricamente, el "Conseil des prud'hommes", otra de las instituciones laborales creadas por Napoleón, era un tribunal de arbitraje y conciliación entre patronos y obreros. Mientras los obreros estuvieron representados equitativamente, como ocurrió durante algún tiempo en Lyon, antes de 1831, la institución pudo hacer una buena labor, pero, en realidad, rara vez se dio esa condición y, por lo tanto, los obreros pensaban, y con razón, que sus jueces eran también sus patronos.

Los trabajadores no podían por menos de sentirse oprimidos por una legislación clasista cuando la ley que prohibía las asociaciones de patronos, teóricamente del mismo modo que prohibía las de los trabajadores, disponía el procesamiento de aquéllos solamente en caso de reducción "injusta y abusiva" de jornales, si era resultado de algún acuerdo privado entre patronos, mientras en el caso de los obreros cualquier intento de *concert préalable* era motivo suficiente para el procesamiento.

El funcionario legitimista Adolphe Sala puso el dedo en la llaga al resumir las enseñanzas de los conflictos de Lyon, en 1834, diciendo: "los obreros se han acostumbrado a ver en las autoridades un aliado de sus enemigos naturales".

b) Agitación industrial

A pesar de la legislación prohibitiva, las antiguas formas de organización obrera continuaron subsistiendo de una manera semilegal, aunque en gran parte tolerada, al mismo tiempo que aparecían otras nuevas, soslayando o desafiando la ley. La antigua *Compagnonage* reunía según uno de sus jefes, Agricol Perdiguier, autor de unas interesantes Memorias, unos 100.000 miembros de los oficios mejor considerados: aparejadores, carpinteros, mamposteros, curtidores y zapateros. Su conquista más destacada fue, en el pasado, el *tour de France,* una organización cuya misión era amparar a los trabajadores que vagaban en busca de trabajo. Con el paso del tiempo se fueron convirtiendo en clubs obreros con ritos y celebraciones antiguas y, de cuando en cuando, algún choque violento entre los distintos grupos.

Había numerosas sociedades de ayuda mutua con reglamentos escritos, elecciones periódicas y fondos propios, pero por su carácter legal estaban sometidas a la inspección del Gobierno y, por lo tanto, no podían oponerse a los patronos o las autoridades en defensa de los

obreros. Junto a ellas existían también organizaciones secretas de resistencia, como en 1828, en Lyon, la famosa asociación sindicalista de los *canuts* llamada "Devoir Mutuel", subdividida en grupos de veinte asociados como máximo para mantenerse dentro de la letra de la ley.

Durante las huelgas, se intentaba convertir las asociaciones filantrópicas de ayuda mutua en cooperativas de productores que trataban directamente con los proveedores de materias primas y con los consumidores, como en el caso de la "Societé philantropique" de los sastres de París en 1833 cuyo *atelier national* del Faubourg St. Honoré fue asaltado por la policía y condenados sus miembros por "haber creado un taller denominado nacional que, en realidad, no era más que un medio con el que fomentar el desarrollo y la continuidad del desorden".

Jean-Pierre Aguet en *Les grèves sous la Monarchie de Juillet* da cuenta de 382 huelgas durante el período de 1830-47 (las estadísticas de la "Office du Travail" dan la cifra de 1.049) en 71 oficios, y en 121 localidades. De ellas, 162 ocurrieron en el *artisanat,* 122 en la industria de la construcción, 82 en la textil, 16 en minas e industria pesada. Los años peores en cuanto a huelgas fueron 1833 y 1840, y los que tuvieron menos 1835, 1838 y 1843.

En 1833 se procesó a 522 hombres, de los que 218 fueron absueltos, 270 condenados a menos de un año, 7 a más y multados 27 (a 219 se les reconocieron circunstancias atenuantes).

En 1870, se detuvo a 682; 139 fueron absueltos, 22 condenados a más de un año, 476 a menos y 45 multados (292 tuvieron circunstancias atenuantes).

No deja de causar cierta sorpresa el que la mayoría de las huelgas ocurriesen entre los oficios selectos de la época y no entre el proletariado industrial o los desamparados obreros textiles. Los sastres, que, incidentalmente, eran marcadamente republicanos, los carpinteros, albañiles y canteros, ocupaban al primer puesto.

La conclusión definitiva de Festy sobre el movimiento huelguista de los años 1830-34 es la de que se "debía esencialmente a una modificación de las ideas de la clase trabajadora", porque las causas puramente económicas, como la concentración industrial y la introducción de máquinas (algunas fueron destrozadas en aquella época), solo constituía un motivo complementario del anterior. La Revolución industrial todavía no había alcanzado importancia suficiente en aquellos días y los huelguistas —sastres, zapateros, trabajadores de la porcelana, etc.— no habían sido afectados por ella. Estos trabajadores, especialmente los impresores, conocían perfectamente el papel que desempeñaron en la Revolución de 1830 que, después de todo, empezó con su salida a la calle instigados por sus propios patronos a quienes

habían irritado las *ordonnances* de Carlos X. La crisis económica que acompañó a las primeras etapas de la Monarquía de Julio agravó el resentimiento de los trabajadores por haber sido olvidados, una vez utilizados sus servicios. Ya los observadores contemporáneos destacan el *sentiment d'orgueil* que apareció en la clase trabajadora y que les hizo desear "subir más alto por la escalera política". Esto explica que fueran los obreros mejor situados económicamente y mejor educados los que tomaran la iniciativa.

El primer motín sangriento de los trabajadores de Lyon tuvo motivos exclusivamente económicos. Sin embargo, el hecho de que los obreros pudiesen, gracias al apoyo de un prefecto simpatizante, persuadir o imponer a la mayoría de los patronos una tarifa de salarios y, sobre todo, organizar una resistencia armada al grito de "trabajar en libertad o morir luchando" cuando el Gobierno central se puso de parte de la minoría patronal recalcitrante, consiguió crear un mito muy eficaz. Ha llegado a decirse, incluso, que el movimiento proletario de la lucha de clases tuvo su comienzo en aquellos días de Lyon.

Los disturbios de marzo y abril de 1834 en dicha ciudad tuvieron su origen en una votación de la "Association Mutualiste" del 13 de febrero de 1834 para declarar la huelga, advirtiendo que "no debía mezclarse la política por ningún concepto", pero estallaron violentamente al conocerse la nueva legislación sobre asociaciones. La decisión de oponerse a la ley por la fuerza se tomó el día 30 de marzo de 1834, con el consentimiento general de los representantes de los trabajadores, sindicatos, *Mutuellistes, ferrandiniers, concordistes, société philantropique des ouvriers, tailleurs* y de la organización puramente política "Société des Droits de l'Homme", en defensa del "derecho que ningún poder humano puede quitar... con una energía característica de hombres libres".

c) La dignidad del trabajo

A la vez que la idea de estar excluidos de la sociedad, creció en los trabajadores la de su propia dignidad e importancia. De la lectura de la prensa obrera se saca la impresión de que, para los trabajadores, todas las restricciones y formas de opresión constituían en primer lugar una ofensa a su dignidad humana.

Poco a poco desarrollaron un sentimiento común de interés y solidaridad y el convencimiento de que les correspondía un papel conjunto en la sociedad como respuesta, por así decir, a las ofensas de que se les hacía objeto. *L'Artisan* del 22 y 26 de septiembre de 1830 declaraba "han bastado tres días (de la Revolución) para cambiar

nuestra función en la economía de la sociedad; somos ahora su parte más importante; el estómago que lleva la vida a las clases superiores... El pueblo, según nosotros, quiere decir la clase obrera; solo ella da valor al capital explotándolo; en ella descansan el comercio y la industria de los Estados".

L'Atelier dirá diez años después que es la clase trabajadora la que "defiende la *patrie*, cosecha el pan para todos, construye las ciudades, abre las vías de comunicación; la que, en una palabra, lo hace todo" mientras las clases superiores "nada producen pero lo absorben y tragan todo".

Esta forma de pensar dio lugar a la idea de que "la emancipación de los trabajadores ha de ser obra de los trabajadores mismos". Hasta ahora los obreros estaban representados por gentes que no pertenecían a su clase y que los defendían "con el fin de utilizarlos como instrumento político que habrían de destruir cuando ya no les fuese necesario".

L'Atelier no puede asombrarse de la parcialidad del régimen actual. "Sería ridículo esperar otra cosa de una representación formada exclusivamente por los grandes capitanes de la industria" y de un gobierno "establecido por el dinero, y para el dinero... y a favor de las gentes con dinero".

La conclusión es la de que el Estado no cumple su misión de *direction sociale* sino que perpetra la opresión de una clase por otra y "hace de la justicia un instrumento de dominio". "La miseria del pobre hace la riqueza del propietario."

L'Atelier habla con amarga ironía de las damas caritativas que organizaban bailes a beneficio de los trabajadores pobres: *dansent au profit des pauvres.* Rechazan la filantropía porque los obreros no son mendigos sino los productores de todo cuanto existe. *Nous nous comprenions parfaitement.* Las "bondadosas" gentes procuran en realidad "que los trabajadores continúen soportando su situación de inferioridad". Les falta la verdadera caridad: el sentimiento de igualdad con el pobre. El diario se opone a las cajas de ahorro, puesto que el ahorro puede originar intereses que favorezcan la continuidad del régimen y embotar la conciencia de clase en el proletariado.

Cuando, en 1846, un grupo de industriales decidió crear premios para los trabajadores por actos de valor, inventiva y buen comportamiento, los obreros contestaron diciendo que también ellos iban a otorgar premios porque "los buenos patronos son también buenos trabajadores".

El *Atelier* afirma orgullosamente la dignidad humana cuando declara "hablamos aquí de liberación y, aunque nos referimos al orden económico, no defendemos la causa de nuestros apetitos sino la dig-

nidad y libertad de los trabajadores". El *Livret* y la institución de los *prud'hommes* son condenados como instrumentos de opresión que hieren el orgullo de los obreros, ya que ninguna otra clase está sometida a vigilancias de ese tipo. Más aún, los trabajadores han analizado a sus "superiores" y encuentran mucho que desear en ellos.

"La dignidad del obrero del siglo XIX no le permite ser servidor obediente de nadie", menos aún limitarse a ser un instrumento.

Los trabajadores forman una confraternidad, "la santa alianza de los obreros", declaraba *L'Echo de la Fabrique* de Lyon, lo que quiere decir solidaridad en la acción, apoyo mutuo, en una palabra "asociación general de todas las asociaciones de trabajadores". Según palabras del sindicalista Efrahem en 1833, "necesitamos un nudo que nos una, una inteligencia que nos gobierne... un centro común... un solo poder central". Efrahem prevé ya la negociación colectiva con los patronos e incluso la negociación directa de los sindicatos con los consumidores, a los que las cooperativas de trabajadores podrían suministrar directamente. "Los derechos e intereses de los trabajadores, sea cual sea el sindicato al que pertenezcan, son siempre los mismos. Al defender los intereses y derechos de un sindicato protegemos los derechos e intereses de todos los demás."

IV. ACTITUD MENTAL Y REALIDAD

Los datos que hemos reunido, discutibles algunos de ellos y necesitados con frecuencia de distinciones más sutiles, nos permiten sin embargo algunas observaciones de carácter general.

Salvo que se adopte la actitud de que cualquier economía que no sea la del comunismo igualitario es anormal, enfermiza y en estado progresivo de descomposición hacia el inevitable desenlace, lo que Francia experimentó durante la primera mitad del siglo XIX no fue una crisis estructural sino, sencillamente, dificultades de acoplamiento.

Son varias las razones por las cuales los problemas sociales originados por la industrialización adquirieron grandes proporciones que les dieron el aspecto de catástrofe ingente y apocalíptica. A pesar de sus reducidas dimensiones si las comparamos con las realidades estáticas y tranquilas del país, representaban un cambio dinámico con ilimitadas posibilidades. Su notoriedad era inmensa porque se concentraba en grandes centros urbanos, especialmente en la capital. Un diminuto cuerpo extraño introducido en el ojo paraliza la totalidad del cuerpo y altera todo un sistema nervioso. Pero, sobre todo, es que esos dinámicos movimientos eran observados por gentes a quienes la interrupción de la continuidad histórica, y el ambiente de mesianismo político originados por la Revolución francesa, había condicionado de manera especial.

¿Eran los males sociales que trajo consigo el desarrollo industrial tan enteramente nuevos y mucho peores en intensidad y volumen que todo lo conocido hasta entonces? Si empleamos la expresión general "los pobres" para designar a los desheredados no sería exacto decir que su situación había empeorado catastróficamente, porque en realidad estaban mejor que aquel detritus humano de épocas anteriores constituido por mendigos y vagabundos, o que las masas enloquecidas por el hambre en años de malas cosechas. Pero, como dice muy bien E. Buret, la miseria de las zonas urbanas e industrializadas es infinitamente más degradante, más difícil de sobrellevar, más repugnante y desmoralizadora que la antigua pobreza de la sociedad agrícola.

Tenemos, en primer lugar, la lucha desesperada de los artesanos textiles, condenados a la desaparición por la máquina, trabajando cada vez más horas en un ambiente de calor y humedad agobiantes para ganar menos cada vez.

En segundo lugar, nos encontramos con la pobreza del antiguo campesino, arrancado de su terruño y arrojado en un ambiente nuevo, extraño y hostil. Ya no anda por el campo al aire libre sino que se ve encadenado a una rutina inalterable, de ritmo mucho más rápido, y hacinado en un espacio insuficiente. Los alrededores de su pueblo y su antiguo hogar son ahora el recuerdo de un cálido rincón al compararlo con el amontonamiento de cuerpos humanos en los espantosos cuchitriles y cuevas de los suburbios urbanos. Todo lo cual constituye campo abonado para la ansiedad de la mente; para esa fría desesperanza y anonadamiento que no es resultado exclusivo, ni siquiera principal, de la penuria económica, aunque ésta, naturalmente, contribuye a su intensificación. Los hombres se ven dominados por impulsos oscuros y morbosos o caen en una parálisis insensibilizadora. Se ven impelidos a una agresividad indomable o se hunden en la postración. Su hogar se convierte en un infierno; los adultos buscan consuelo en el alcohol; las mujeres son pasto de la prostitución y los caracteres extraños acaban en inadaptados.

De todos los males —jornales escasos, largas horas de trabajo, trabajo infantil, malas condiciones en las fábricas, etc.— ninguno más aterrador y mísero quizá que el alojamiento de los desplazados; en realidad, un mal es función del otro. A todo esto tenemos que añadir la constante inseguridad. No era lo peor que los salarios fuesen bajos porque, en efecto, cuando el trabajo era constante y la familia tenía salud, aún les era posible llevar una vida pasable. Pero la amenaza, de hecho la realidad del paro, desgracia que podía acontecer a cual-

quiera en cualquier momento, sumada al temor a las enfermedades y la triste perspectiva de la ancianidad en una sociedad que todavía no había creado los medios y las formas de resolver semejante problema, era lo que, junto con las frecuentes crisis, daba a la vida su precario carácter lleno de peligros.

A pesar de la objetiva gravedad de todos estos problemas, el estado de ánimo de sus víctimas, y de los observadores simpatizantes, los hacía aparecer más graves aún. Las masas proletarias que se veían condenadas por su destino, abandonadas y desamparadas, habían recibido de la Revolución francesa la idea de los derechos y de la dignidad del hombre, y su situación se veía agravada por una sensación de insulto y humillación.

No era que la Revolución industrial hubiese originado una depauperación desastrosa, sino que la riqueza producida por el trabajo de los obreros había sido acaparada por la burguesía; no era que los trabajadores estuviesen peor que antes, sino que la clase media estaba mucho mejor. En el pasado, jamás se le habría ocurrido a un campesino envidiar la situación de su *seigneur,* su riqueza y su modo de vida; ni a un aprendiz compararse con un patricio, pero la Revolución francesa había propagado la idea de la igualdad de los hombres y de la injusticia de los privilegios de cualquier tipo. Y dio origen a la creencia en un sistema social justo, natural y racional, preestablecido, que solo el egoísmo de los intereses creados impedía instituir.

En este sentido, es demasiado fácil y simplista asegurar dogmáticamente, como hacen algunos historiadores "libres de prejuicios ideológicos", que a los trabajadores solo les interesan sus jornales y la mejora de sus condiciones de vida y no les preocupan ni entienden los sistemas filosóficos elevados. Los trabajadores franceses de los días que precedieron al movimiento de 1848, especialmente los artesanos de París, estaban muy lejos de ser simples bestias de trabajo. El analfabetismo entre ellos era muy reducido (en 1848 sabían leer y escribir el 87% de los trabajadores masculinos y el 84% de los femeninos: en 1839 y en 1857 sabían leer, por lo menos, el 57 y el 66,5% respectivamente, de los reclutas) y su curiosidad e inteligencia naturales habían alcanzado considerable desarrollo. Comprendían las teorías sociales tanto, o probablemente más que, por ejemplo, los simples creyentes de la Edad Media comprendían el dogma cristiano o las discusiones teológicas. Ya entonces existía una prensa obrera. *L'Artisan, L'Echo de Fabrique* de Lyon, *L'Atelier* (cuyos colaboradores eran en principio exclusivamente trabajadores). A fines del período que nos ocupa, Louis Blanc, y Proudhon en menos proporción, habían resumido todo el pensamiento socialista en unas cuantas frases. El derecho al trabajo, su organización, la explotación del hombre por el hombre, la eficacísima frase de Proudhon "la propiedad es un robo", la eterna división de la sociedad entre los que tienen y los que no tienen, y luego, con menor importancia, la idea de asociación como contrapartida del aislamiento y egoísmo del individualismo y del *laissez faire,* eran todas ideas simples, fáciles de asimilar por cualquiera, y crearon una actitud de condena de la sociedad existente por ilegítima, la esperanza de la inminencia de un cambio total y la creencia de que los pobres poseerían la tierra. Seguros de sus derechos y de la existencia de un orden natural y justo desvirtuado por la maldad de los hombres, no tiene nada de extraño que, con sus escasos horizontes y víctimas de una realidad cruel, los trabajadores achacasen a la perversión e insensibilidad humanas muchos males que, en realidad, se debían a causas objetivas, o no fuesen capaces de comprender que algunos de esos males tenían un carácter transitorio. Nadie se atrevería a negar la existencia de patronos insensibles y egoístas ni que las teorías del *laissez faire* y de no interferencia se debían tanto a un pensamiento erróneo como a la racionalización de un interés de clase. Las políticas restrictivas del movimiento sindicalista tenían su origen tanto en una filosofía individualista como en el temor a la violencia revolucionaria, legado de los acontecimientos de 1793. Por otra parte, los trabajadores no acertaron a comprender que los progresos de la industrialización, en lugar de consumar su ruina, estaban destinados a curar con su avance muchos de los peores males que les afligían.

A medida que las dificultades impuestas por veinticinco años de guerra y bloqueo contra Francia iban desapareciendo, empezaron a utilizarse nuevos medios de producción que originaron una mayor concentración industrial. Las fábricas, más espaciosas, pudieron ya ofrecer mejores condiciones de trabajo; la feroz lucha entre las pequeñas empresas amparadas por aranceles proteccionistas proporcionó una mayor estabilidad de empleo y salarios. El propio interés de los patronos, con más amplitud de miras, les hizo comprender que las muchas horas de trabajo o el empleo de niños no les proporcionaba un verdadero incremento de productividad sino que constituía una auténtica amenaza en cuanto a la disponibilidad de mano de obra en el futuro. Se destruyeron los suburbios levantados en terrenos pantanosos y en ciudades amuralladas como Lille y se sustituyeron por mejores viviendas, a veces contra la voluntad de los trabajadores mismos que no querían salir de sus chozas. Con el tiempo, la atenuación de la pesadilla de la Revolución de 1848 fue convirtiéndose en un elemento más de la nueva actitud de la sociedad oficial hacia el trabajo.

CAPITULO 2

LA REVOLUCION LATENTE

I. EL DERECHO A LA REVOLUCION

a) El problema de la legitimidad

La sucesión de regímenes en Francia estuvo durante cien años determinada por revolución y contrarrevolución, golpe de Estado y usurpación. Invariablemente, el régimen sucesor condenaba como criminal al que le había precedido y, en algunos casos, se llegó a juzgar y condenar a sus dirigentes. La proclamación de la Asamblea Nacional de 1789 barrió el viejo orden; el 10 de agosto de 1792 y el subsiguiente establecimiento de una República, trataron de traidora a la Monarquía Constitucional; el 9 de Termidor pronunció la excomunión de la dictadura terrorista; el 19 de Brumario dejó la obra de los gobiernos de Termidor y del Directorio en el más despreciativo olvido; la Restauración, por supuesto, no quiso reconocer la legalidad de la Revolución ni la de la usurpación napoleónica; después de la victoria de Julio, los ministros de Carlos X fueron procesados; todo esto sin contar los golpes menores y las purgas.

Evidentemente, tal estado de cosas tenía que dar lugar a una idea muy particular sobre las relaciones entre gobierno y oposición. No podía considerarse a ésta como un gobierno alternativo, susceptible de subir al poder en las próximas elecciones. Algunos representantes de los partidos opuestos al gobierno tenían su escaño en la Cámara de la Restauración y en la de la Monarquía de Julio, pero apenas se les consideraba parte del conjunto nacional. Por sí solos o por sus aliados y "compañeros de viaje" eran considerados portadores de la anarquía y la confusión y, por tanto, amenaza del mundo civilizado. Como mucho, se les toleraba. El gobierno se consideraba como guardián de la civilización y la moral, y de ahí que la Administración no apareciese como un sistema de instituciones o un cuerpo de funcionarios profesionales a las órdenes del gobierno del momento sino

como un instrumento para contener la marea, estrechamente unido al partido en el poder. No era, por tanto, sorprendente que fueran numerosos los funcionarios que ocupaban escaños en la Cámara y recibían autoridad delegada del gobierno.

Lógicamente, los vencidos respondían con sentimientos iguales. Todos los gobiernos alcanzaron el poder por la fuerza. Republicanos y bonapartistas coincidían en considerar el régimen de la Restauración como una vergüenza y una derrota nacional, es más, como una traición, puesto que había sido impuesto a Francia por potencias extranjeras. No solo carecía de legitimidad nacional sino que trataba a la oposición vencida como a gentes fuera de la ley y promotores reales o potenciales de disturbios justificativos de medidas extralegales. Tratada como enemigo y no como parte igual de un cuerpo político, la oposición pensaba siempre que un gobierno ilegítimo, dedicado a perseguirla y aniquilarla no podía exigirle ninguna lealtad. Sus leyes eran instrumentos de usurpación tiránica y no emanaban de la ley natural ni eran fruto de una libre decisión popular, ni veredicto de una judicatura independiente. A la fuerza había que responder con la fuerza; a la tiranía con la revolución; a las políticas represivas con la conspiración y el complot; minar con la agitación revolucionaria la seguridad del régimen al mismo tiempo que se mantenía viva la energía revolucionaria.

Tanto la Restauración como la Monarquía de Julio privaron a las masas del derecho al voto; la primera restringiendo a menos de 100.000 el número de electores y la segunda admitiendo un máximo de 250.000. Con el fin de combatir la agitación creada por tales limitaciones, los dos regímenes redujeron la libertad de palabra, de prensa y de asociación; esta política resultó especialmente irritante practicada por un régimen que había subido al poder en 1830, precisamente como consecuencia de una revolución popular contra la violación arbitraria del derecho de libre expresión.

El dogma de los dos campos fue formulado por Carrel, en un artículo aparecido en el *National* del 20 de marzo de 1834, que decía lo siguiente:

"Se estan formando dos campos que se amenazan mutuamente. En el campo del orden público ya hay quien considera necesario recurrir a la supresión de la libertad para salvaguardar el orden; pero en el campo de la libertad... se dice que ya en julio se hizo una revolución, a pesar del partido del orden público; se dice, además, que esa revolución no se puede abandonar, y no se abandonará... Si ha de haber suspensión de libertades, la respuesta tendrá que ser, como en julio, la suspensión del orden público."

Thureau-Dangin cita una nota escrita por Marc Dufraisse, desta-

cado conspirador, encontrada, según él, por la policía, en 1836 y que arroja alguna luz sobre el complot de Fieschi: "Luis Felipe y los miembros más viejos de su raza son contrarrevolucionarios; el primer deber de todo hombre es el de aniquilar cuanto se oponga al progreso, es decir, a la revolución; la acción del 28 de julio tenía un propósito revolucionario y, por lo tanto, fue una acción moral." La nota continúa glorificando a Morey, uno de los cómplices de Fieschi, *ce vieux prolétaire, concevant l'idée du régicide... toujours calme, toujours de sang-froid,* un moderno Cristo en la cruz.

El joven Alibaud, de veintiséis años de edad, que fracasó en su atentado contra la vida del rey el 25 de junio de 1836, confesó que deseaba matar al rey "porque era el enemigo del pueblo". "Me sentía desgraciado por culpa del gobierno y, puesto que el rey es su cabeza, decidí matarle... él fue la causa de las matanzas de ciudadanos en las calles de Lyon y... Saint-Méry. Su reinado es de sangre, es un reinado infame."

b) Factores sociológicos

Ciertos acontecimientos demográficos y sociales contribuyeron a agudizar el conflicto. Al régimen de la Restauración se le llamó una gerontocracia porque los *émigrés* repatriados y los viejos realistas que jamás cejaron en su fidelidad a los colores de la Casa de Borbón pidieron y obtuvieron los puestos dejados vacantes por republicanos y bonapartistas. Además de la ya muy restringida franquicia electoral, la edad mínima se fijó en 30 años para poder ser elector y en 40 para poder ser elegido, límites demasiado altos. Dado que la Revolución y la epopeya napoleónica habían sido obra de gente muy joven, fueron muchos los que, por serlo relativamente, se encontraron en 1815 excluidos de toda actividad e influencia; especialmente funcionarios licenciados por un largo historial de maravillosa eficacia. Por otra parte, todos aquellos que alcanzaban la edad viril durante la Restauración se veían obligados a esperar mucho tiempo, durante el cual quedaban expuestos a los relatos subyugadores de los grandes hechos realizados por hombres poco mayores que ellos. No tiene, pues, nada de extraño que la conspiración les atrajese irresistiblemente.

El gran cambio que tuvo lugar durante la Monarquía de Julio fue la aparición del elemento popular.

El pueblo contaba muy poco antes de 1830. El dirigente republicano Carrel escribía lo siguiente sobre el particular: "¿Se tenía en cuenta al pueblo en nuestros asuntos en tiempos de los 221?... Teníamos mucho en que pensar nosotros, los médicos, comerciantes, diputados, hombres de letras... No se tenía ni la más ligera sospecha de lo que se fraguaba bajo nuestros pies, entre las clases privadas de derechos políticos y a las que no se había concedido el honor ligeramente peligroso de participar en la resistencia constitucional." El diario de la oposición, el *National* del 22 de julio de 1830 todavía acusaba a Polignac de tratar de encontrar apoyo "en una nación distinta de la que lee el periódico, que se preocupa por los debates de las Cámaras, dispone de capital, manda en la industria y posee la tierra", y "de descender a los estratos más bajos de la sociedad donde no pueden encontrarse opiniones, donde apenas existe discernimiento político... miles de seres humanos sencillos, decentes, buenos... fáciles de engañar y de exasperar... que viven al día... en lucha constante con las necesidades, que carecen del tiempo y el descanso corporal y espiritual necesarios para reflexionar sobre cómo se lleva el gobierno de la nación".

Un factor muy importante de la Monarquía de Julio era, en este sentido, la Guardia Nacional. Según Carrel, no se trataba de una fuerza mercenaria, sino *la cité politique sous les armes,* el árbitro entre gobierno y pueblo, *la véritable souveraineté nationale, la souveraineté de fait... du vieux Champs de Mars de nos ancêtres.* Un funcionario de policía, poco después de 1840, hacía comentarios sobre los peligros de un París dividido en barrios ricos y pobres, cada uno de los cuales contaba con sus propias unidades de Guardia Nacional. Eran gérmenes de guerra civil y social. La Guardia Nacional era, en realidad, una concesión al pueblo para que él mismo mantuviese el orden, libre del temor a un ejército directamente a las órdenes de poder ejecutivo, y a salvo de cualquier aspiración tiránica del gobierno. Pero era considerada como un aliado del gobierno contra los disturbios populares.

La combinación de la Guardia Nacional y el mito de la revolución constituía una fuerza poderosa.

El mito de la Revolución se había forjado en distintos estratos sociales. En las largas tardes de invierno o en los talleres donde el trabajo hacía posible la conversación, los viejos revolucionarios entretenían a los jóvenes con relatos sobre los días históricos de la Revolución, en que los pobres humillaron a los ricos y poderosos guiados por jefes incorruptibles. La historiografía poética de Michelet, Lamartine, Louis Blanc, Cabet y otros, así como las canciones populares rodearon la Revolución de una aureola de esplendor sobrehumano. Sus actores se convirtieron en seres superiores a la vida misma, las atrocidades pasaron a ser actos de justa venganza, los crímenes, insondables misterios o trágicas necesidades, limpias de todo egoísmo y mezquindad. Y de esta forma, el concepto de revolución se transformó

de acto de desesperación en día de plenitud solemne, de fuerza mayor en gesto de liberación, de apelación al cielo en día de juicio definitivo, de calamidad en oportunidad magnífica de equipararse a sus predecesores. Béranger cantaba la poesía de la barricada, la exaltaba Michelet y Delacroix la reproducía en grandes lienzos.

II. MOTIN Y COMPLOT

a) Motín y represión

Los primeros días de la Monarquía de Julio han sido descritos como un régimen de disturbios normalizados. Las *Trois Glorieuses* resucitaron el hábito y esplendor de la acción popular directa. La revolución belga y la agonía de los levantamientos polacos alimentaban la emocionada excitación de los entusiastas revolucionarios. El orgullo nacional francés, la simpatía hacia los extranjeros combatientes por la libertad, sobre todo los polacos, el odio hacia Rusia y el desprecio por la timidez de su propio gobierno eran sentimientos entremezclados. Se atacó la Embajada Rusa y la desgraciada declaración del General Sebastiani, poco después de su caída, de que el orden reinaba en Varsovia, originó revueltas callejeras que duraron varios días. Previamente, los ánimos se habían ya excitado con los procesos de los ex-ministros de Carlos X. Cuando se proclamó la abolición de la pena de muerte, el peligro de linchamiento fue grave. La situación mejoró cuando intervinieron los estudiantes en favor de *l'ordre publique* como respuesta a una promesa del gobierno de seguir una política más liberal, o mejor aún, "republicana". El ataque contra la iglesia de Saint-Germain-l'Auxerrois, en la que los realistas celebraban un servicio religioso en memoria del duque de Berry, a mediados de febrero de 1831, y en el que, se decía, rendían homenaje a los colores borbónicos, fue seguida de un saqueo del palacio arzobispal de París, sin que el Gobierno dispusiese la intervención de la fuerza pública. Los aniversarios revolucionarios y los funerales o entierros de héroes populares se convertían en oportunidad de manifestaciones populares que acababan en motín. Ejemplo de ello fue el entierro del General Lamarque, que ocasionó una insurrección de varios días de duración, a primeros de junio de 1832. Un año después, la cuestión de los *forts détachés* —un proyecto gubernamental para rodear a la capital con un cinturón de fortificaciones—, considerados por la oposición como una serie de bastillas para someter mejor al pueblo de París, originó también una intensa agitación revolucionaria. Los acontecimientos más destacados eran los procesos políticos, que se convertían en ruidosas manifestaciones políticas. Los acusados se convertían en acusadores que denunciaban la cobardía y mezquindad del régimen; que trataban a sus jueces de lacayos de una corrompida conspiración contra el pueblo. Un miembro de la "Société des Amis du Peuple", Hubert, preguntó al tribunal con qué derecho se habían reunido para juzgarle a él, uno de los luchadores de los días de Julio, mientras ellos, nombrados por la dinastía desterrada, habían huido abandonando sus puestos y, con ello, "sancionando el veredicto del pueblo". Otro de los acusados, Bergeron, al que se juzgaba por atentado contra la vida de Luis Felipe y al que se absolvió por falta de pruebas, cuando se le preguntó si había dicho que el rey merecía la muerte contestó que no recordaba haberlo dicho pero que, desde luego, lo pensaba. Los jurados se mostraron en general muy indulgentes y pronunciaron en la mayoría de los casos veredictos absolutorios. La prensa de la oposición y una enorme proliferación de folletos, panfletos y octavillas mantuvieron vivos los comentarios sobre los procesos y propagaron, con buen estilo francés, todas las opiniones sobre el sistema judicial, ensalzando a los mártires de la causa de la libertad. La oposición revolucionaria tenía a su disposición una especie de propaganda radiada en los *crieurs publics*. Los ciudadanos ortodoxos, al oírles pregonar a voz en cuello los titulares de los periódicos, en realidad consignas políticas, los denominaban *hérauts de sédition*.

Las autoridades dieron durante algún tiempo la sensación de haber quedado paralizadas. Hijo de una conspiración contra la supresión de la libertad de palabra, el régimen se acobardaba ante la osadía despreciativa de sus enemigos. El primero en tomar medidas rigurosas fue el Primer Ministro, el enérgico Casimir Périer, y en 1834 el Gobierno y sus partidarios llegaron a la conclusión de que, como dijera el diputado Vienne, "la legalidad de hoy acabará con nosotros". Consecuentemente, en plena agitación violenta, la Cámara aprobó una ley contra los *crieurs*, por la que se disponía el carácter revocable de la autorización y el juicio de los que faltasen a la ley no por jurado, sino por procedimiento criminal. Nuevas leyes sobre el derecho de asociación ampliaron el Artículo 291 sobre agrupaciones mayores de veinte personas para que fuese aplicable a todas, incluso las divididas en grupos de menos de veinte miembros. Suspendió el juicio por jurado en los casos de delitos contra la seguridad del Estado, distinguiéndolos de los políticos incluidos en la Carta, y suprimiendo toda distinción entre jefes y seguidores. Con ocasión de estas leyes, el famoso orador legitimista desenmascaró al Gobierno en la Cámara misma con su eficaz invectiva: "Hay algo más espantoso que el cinismo revolucionario, y es el cinismo de la apostasía." La reacción que pro-

vocaron todas estas disposiciones fue violenta: en abril de 1834 los levantamientos de Lyon produjeron 160 muertos y un número desconocido de heridos entre los insurgentes, y 130 muertos y 300 heridos entre la tropa; la triste tragedia de Transnonain en París; los disturbios en diversas ciudades y, por fin, dos grandes acontecimientos. Uno de ellos el proceso de 164 dirigentes republicanos, con Cavaignac a la cabeza, acusados de fomentar los pasados desórdenes. Después de una serie de escenas nunca vistas en los tribunales, veintiocho de los encartados lograron escapar de la prisión mientras ciertas disensiones entre los demás restaron al proceso interés y gran parte de su gloria. El 28 de julio de 1835 Fieschi arrojó su bomba en una fiesta real; los reyes escaparon ilesos, pero la bomba ocasionó 18 muertes. Dos de los cómplices de Fieschi, el guarnicionero Morey y el tendero Pépin, habían pertenecido, según la acusación, a la "Société des Droits de l'Homme".

El Gobierno coronó su legislación represiva con las famosas leyes de prensa, de septiembre.

Desde hacía cinco años el Gobierno y la prensa de la oposición venían sosteniendo una lucha como la del ratón y el gato. Desde el estallido de la Revolución de Julio hasta el 1 de octubre de 1832, hubo 281 recogidas de periódicos y 251 casos llegaron a los tribunales; se censuraron 86 diarios, la mitad de ellos en París; se dictaron sentencias de prisión por un total de 1226 meses y se impusieron multas por valor de 347.500 francos. En julio de 1835 la *Tribune* por sí sola podía presumir de haber sufrido 114 procesos y haber abonado grandes sumas en multas. Del 2 de agosto al 1 de octubre de 1834 París presenció 520 procesos, con 188 sentencias condenatorias que totalizaban 106 años de prisión y 44.000 francos en multas.

Las nuevas leyes de prensa no solo se proponían castigar sino también evitar los ataques, prohibiendo los dirigidos al rey y a los principios del gobierno; se redujo de ocho a siete la mayoría necesaria en el jurado para pronunciar sentencia y la votación se hizo secreta, a más de prohibirse la publicación de los nombres de los componentes del jurado. Se reestableció la censura de teatro y de ilustraciones, sobre todo la de caricaturas como las de Daumier que se había convertido en espina clavada en la carne del régimen. Reunidas, todas estas medidas de defensa del Gobierno equivalían en realidad a un cambio de régimen. Consiguieron su objetivo inmediato: la prensa republicana quedó casi en silencio; cesó la abierta incitación a la rebelión y los disturbios callejeros de París cesaron casi totalmente a partir de 1835. Pero estos éxitos tuvieron su precio. El movimiento revolucionario pasó a la clandestinidad y al reducirse en número aumentó en radicalismo, y sobre todo, cambiaron las personas. Al cabo de algún tiempo los elementos predominantemente burgueses y profesionales fueron dejando sus puestos a hombres procedentes de la clase artesana y trabajadora. La prohibición de las asociaciones, tanto las sindicales como las políticas, provocó la unión de ambas, que hasta entonces se habían considerado ajenas entre sí. Con ello, los problemas sociales y la revolución política quedaron indisolublemente unidos.

b) La conspiración bajo la Restauración

Durante la Restauración, los movimientos organizados clandestinos estaban limitados en Francia a los francmasones y a los golpes aislados, siguiendo fórmulas cuya práctica se extendía desde Madrid a San Petersburgo y desde Nápoles a Varsovia, especialmente por jóvenes oficiales del ejército. En 1820, cuatro jóvenes funcionarios de la administración de aduanas, Bazard, Flotard, Buchez y Joubert, organizaron un club francmason denominado "Loge des Amis de la Vérité" cuyos primeros miembros fueron estudiantes de derecho y medicina, a los que se sumaron después numerosos aprendices artesanos.

Cuando en dicho año de 1820 la Cámara de Diputados discutía una moción para introducir una modificación en el sistema electoral, la Logia se lanzó a la calle al grito de *Vive la Charte!* y en las escaramuzas con la policía fue muerto el joven Lallemand, cuyo entierro pudo convertirse en grave incidente de no ser por la lluvia torrencial que cayó aquel día.

En 1821 el comité administrativo de la "Loge des Amis de la Vérité" decidió fundar la organización carbonaria francesa según el modelo italiano, con el fin de "proporcionar a la nación el libre ejercicio de su derecho a elegir el gobierno que más le conviniese". La organización se basó en el sistema jerárquico, siendo su organismo superior la "Haute Vente", el intermedio la "Vente Centrale" y el inferior la "Vente Particulière". La primera "Haute Vente" la compusieron los cuatro jóvenes mencionados, más Dugied, Carriol y Limpérani. La "Vente Centrale" se constituiría con dos miembros del organismo supremo que, a su vez, elegirían conjuntamente otro miembro al que nombrarían presidente de la nueva "Vente" (central), mientras ellos se convertían en vicepresidente uno y en *censeur* el otro. El vicepresidente actuaría de enlace entre la nueva asociación y la "Haute Vente" mientras el *censeur* sería el que en realidad controlaría al nuevo organismo, sin que el presidente conociese el verdadero papel de sus dos colaboradores. Siguiendo el mismo sistema, dos miembros de la "Vente Centrale" constituirían a su vez la "Vente Particulière". Estaba totalmente prohibido, bajo pena de muerte, pasar de una "Vente" a otra. Los organismos debían desconocerse entre sí y solo

el supremo tenía en su mano todos los hilos. Cada nuevo asociado debía estar en posesión de un rifle y cincuenta cartuchos y se obligaba a la más ciega obediencia.

La organización militar de los carbonarios se dividía en Legión, cohortes, centurias y manípulos. Los jefes de la Charbonnerie, especialmente Bazard, estaban en contacto con los políticos y diputados de la oposición, en primer lugar, con Lafayette, al que se incluyó en la lista de gobierno provisional que se redactó al planear el fracasado intento de Belfort y en la que también figuraron políticos tan radicales como Corceller el mayor, Koechlin, Voyer d'Argeson y el veterano Dupont de l'Eure. La *Constitution de l'an III* se adoptó como base del régimen futuro pero, como todos los golpes de aquella década, los tres de que se encargaron los carbonarios en Belfort, Saumur y La Rochelle a principios de 1822, fueron lamentables fracasos que no consiguieron ni siquiera el efímero éxito inicial de que disfrutaron algunos de los golpes realizados en Italia, España y Polonia. Los tres intentos formaban parte de un mismo plan y tuvieron lugar uno a continuación del otro. En la guarnición de Belfort los amotinados fueron rodeados antes de que tuviesen tiempo de iniciar el movimiento; el intento de marcha sobre Saumur fracasó y el tiroteo de La Rochelle terminó con tres sargentos en el patíbulo, llevó algunos al suicidio y a otros al exilio, aparte de las sentencias de prisión. Lafayette estuvo dos veces a punto de partir hacia el frente para hacerse cargo del mando, pero nunca llegó a ir. Los jóvenes organizadores iban de un lado a otro esperando el estallido general de la insurrección, mortificados por el descubrimiento de delaciones y desesperante confusionismo.

Estos fracasos provocaron la desmoralización y, posteriormente, la desintegración de la Charbonnerie. Sin embargo, Louis Blanc, a pesar de sus reservas sobre el carácter burgués de la organización y su falta de una política homogénea, insiste en que la amenaza constituida por la Charbonnerie, agravada por el asesinato del duque de Berry —su asesino Louvel "quería acabar de una vez para siempre con la raza de los reyes"— obligó al Ministerio de Villèle y posteriormente al de Polignac a recurrir a una política de violencia que acabó por arruinar el régimen de la Restauración.

c) Las sociedades secretas en los comienzos de la Monarquía de Julio

Las asociaciones políticas fueron los depositarios de la Revolución bajo la Monarquía de Julio. Aunque sus miembros procedían casi en su totalidad de la antigua Charbonnerie, no todas merecen el calificativo de sociedad secreta o de vanguardia consciente de la revolución armada. En realidad se convirtieron en conspiración armada solo después de la promulgación de las leyes represivas en 1834. Hasta entonces su clandestinidad era solo parcial. Su agitación era abierta; sus reuniones, públicas, todo el mundo conocía los nombres de sus dirigentes y se distribuían abiertamente periódicos, publicaciones e informes de sus actividades. Tampoco era secreta la composición de sus filas. Hubo siempre, desde luego, una relación semejante a la del ratón y el gato entre los Clubs y el Gobierno, pero el desagrado de éste no era suficiente para acabar con aquéllos, especialmente si se tiene en cuenta que los jurados y el público eran indulgentes e incluso simpatizaban con las asociaciones y disfrutaban viendo al Gobierno en situación difícil. Por otra parte, la liberalización de la Carta en 1830 proporcionó cierto grado de inmunidad.

Algunas de las primeras asociaciones son casi profesionales, como por ejemplo la "Société des Condamnés Politiques" o los "Réclamants de Juillet", integradas por combatientes revolucionarios que pedían reconocimiento y compensación.

La "Association des Écoles" de ser una simple organización de estudiantes que luchaba por una enseñanza libre, secular y obligatoria, pasó a convertirse en centro de reclutamiento para manifestaciones y disturbios.

De carácter decididamente político y conspirador por su insistencia en la necesidad de disponer de un armamento secreto, fueron organizaciones como la "Société de la Liberté de l'Ordre et du Progrès", cuyo fin manifiesto era el de proporcionar al pueblo su soberanía, junto con las más bien efímeras sociedades como "Les Amis de la Patrie", "Les Francs Régénérés" y la "Société Gauloise".

Las "Associations Nationales" y, sobre todo, la sociedad "Aide toi le Ciel t'aidera", las dos con numerosos seguidores en provincias y numerosas publicaciones, eran de mentalidad internacionalista sin perjuicio de su nacionalismo y actitud anti-Borbónica. Seguían las tradiciones de la propaganda revolucionaria y sus pensamientos giraban alrededor de la idea de levantamientos populares por toda Europa —con Francia a la cabeza— contra las monarquías.

La más importante de todas estas sociedades, la "Société des Amis du Peuple", fundada poco después del triunfo de la Revolución de Julio, era abiertamente republicana. A ella pertenecían todos los dirigentes y escritores republicanos, y el salón de sus asambleas fue conocido con el nombre de "Jeu de Paume de la Révolution Nouvelle". Su republicanismo no se dirigía solamente contra la monarquía sino también contra la *Aristocratie bourgeoise,* especialmente cuando el radical Raspail ocupó la presidencia. La sociedad creó grupos de es-

tudio, llamados comisiones, sobre problemas legislativos y de tributación y organizó un comité para los contactos con los grupos provinciales. Lo mismo que las sociedades que fueron surgiendo después, los "Amis du Peuple" tenían sumo interés en desarrollar sus actividades entre las clases trabajadoras. Se fomentaba entre sus miembros el deseo de cooperar en la educación de adultos y se esperaba que cada uno se ocupara de cinco o seis familias necesitadas. No es preciso destacar que una de las tareas era la de atender a los prisioneros políticos.

El carácter marcadamente intelectual de la sociedad constituyó una importante limitación. Los interminables debates acabaron por crear en los componentes una sensación de frustración y no pocos cismas y, como las asambleas resultaban bastante ruidosas, la vecindad burguesa asaltó un día el local y los expulsó a todos. El club se disolvió de manera casi total, pero volvió a reorganizarse rápidamente. Con todo, no llegó a la mitad de 1833, víctima de la sostenida persecución gubernamental.

Las sociedades que contaban a mediados de 1833 eran "L'Association Libre pour l'instruction gratuite du peuple", en la que Cabet, Augusto Compte y Lechevalier participaban muy activamente, con la ayuda de republicanos tan notables como F. Arago, Teste, Voyer d'Argenson e incluso Odilon Barrot. Organizaba cursos científicos nocturnos dirigidos por la École Polytechnique. "L'Association pour la liberté de la Presse", a la que daba bastante trabajo la lucha contra la persecución del gobierno, era otra de las sociedades importantes de la época. La "Société des Droits de l'Homme", fue la más radical y numerosa de todas las asociaciones políticas de los primeros tiempos de la Monarquía de Julio. Este club fue en sus principios una sección semi-autónoma de los "Amis du Peuple", encargada de la propaganda y la adquisición de nuevos miembros entre la clase trabajadora.

La sociedad estaba dividida en secciones, con un número de socios no inferior a diez ni superior a veinte (para escapar al Artículo 291), por *arrondissements* y *quartiers*. Cada sección tenía su nombre a cual más significativo: "Robespierre", "Marat", "Babeuf", "Louvel" "Abolition de la propriété mal acquise", "Guerre aux Châteaux", etc. El organismo central de la asociación, el "Comité Central", estaba formado por once miembros renovables por tercios cada tres meses. Los jefes de cada sección eran *chef, sous chef* y tres *quinturions,* elegidos por mayoría absoluta. El Comité Central nombraba los *Commissaires d'arrondissement* y los *Commissaires de quartier.* Cada sección debía celebrar una reunión semanal y rendir un informe con la misma periodicidad. Había también reuniones semanales de *chefs de section* y de *Commissaires d'arrondissement* y de *quartier.* Se calcula que solo en París, la sociedad llegó a tener unos 3.000 miembros.

No era en realidad una sociedad secreta y ello la convirtió en el blanco de las severas críticas del Nestor de la conspiración europea, Buonarroti. Muy eficaz como instrumento de propaganda, resultaba sumamente vulnerable como organización de combate, puesto que todos sus dirigentes eran de sobra conocidos y fáciles de arrestar por la policía antes de que pudiesen emprender una acción, como ocurría con bastante frecuencia. Muy al principio la sociedad casi se dividió al formarse entre sus filas una "Société de Propagande" con Napoleón Lebon, Marc Dufraisse, Vignerte, Recurt, Berrier-Fontaine, para actuar entre los trabajadores, y después con la creación, por Kersausie, de un "Comité d'action" dedicado a la acción revolucionaria directa.

La persecución de que era objeto y el moderado celo de sus componentes más débiles, especialmente los de inclinaciones realistas, bonapartistas y burgueses, sugirieron en seguida la necesidad de establecer una mayor homogeneidad doctrinal y social y una jefatura centralizada. En teoría, el centro parisino era un organismo *montagnard* dictatorial; de hecho, las secciones provinciales apenas estaban ligadas y se limitaban a enviar información sobre circunstancias políticas locales y a recibir informes e instrucciones de la central. No existían unos fondos comunes y, aparte del comité de afiliación y correspondencia, ninguna autoridad administrativa general.

Después de los días de junio, desapareció el problema constituido por asociaciones como la de los "Droits de l'Homme", "Association en faveur de la presse patriote" o "l'Association Libre pour l'education du peuple" (que facilitaba también asistencia médica y legal a los trabajadores y a los huelguistas, y se oponía activamente a los impuestos sobre el consumo) que no eran sino claramente republicanas: "Recordaréis los días que siguieron a la batalla de Saint-Méry; se nos dispersó y dejó sin fuerzas... Hoy, la República ha adquirido el poder de la unidad y disciplina que entonces le faltaba... Posee y profesa doctrinas que son al mismo tiempo claras, satisfactorias y aceptadas... doctrinas que solo tienen los republicanos, porque solo ellos poseen una conciencia y lógica claras."

III. LA RADICALIZACION DE LA OPOSICION

a) La cuestión social

Por oscuros y confusos que sean los detalles, en general la historia del movimiento republicano en Francia, desde los primeros días de la Monarquía de Julio hasta 1848, representa la lucha entre dos

tendencias. En la nomenclatura de los propios actores, hubo desde los comienzos cierta tensión entre la escuela de los *montagnards* o de la convención y la girondina o americana. Más tarde la división se establece entre político-demócratas o republicanos y social-demócratas o republicanos; es decir, partidarios de la *república burguesa,* o de la *república popular.* Poco a poco la actividad clandestina se reduce a los elementos radicales hasta que —si damos crédito a informes procedentes en su mayoría de la policía— en vísperas de 1848 las sociedades secretas están constituidas exclusivamente por trabajadores y son estrictamente comunistas. La manzana de la discordia fue la cuestión social, que se hizo inseparable del problema de la centralización dictatorial-terrorista o democrática.

En una carta procedente del Midi, escrita a primeros de octubre de 1832, Démosthène Ollivier se lamenta de la diversidad de tendencias dentro de la sociedad: "en un rincón tenemos los ilotas, predicando la igualdad absoluta; de repente, en otro rincón nos encontramos con los espartanos ansiosos de resucitar a Licurgo y, por fin, en otra parte cualquiera, los hermafroditas que combinan Italia y Francia" (Alusión a Buonarroti y a sus seguidores).

En su carta de dimisión a la "Association de la Presse" François Corcelle dice: "No puedo aceptar por más tiempo los principios del Comité Central... Está compuesto en su totalidad por hombres a los que respeto y amigos a los que honro, pero disentimos en cierto número de puntos lo bastante importantes como para que vuelva a la independencia individual. La mayor parte de los miembros creen que las cuestiones relacionadas con la forma de gobierno pueden, en algunos casos, resolverse por procedimientos dictatoriales en violenta oposición con los derechos individuales. Yo, por mi parte, creo que los derechos individuales son más importantes que toda cuestión relativa a la forma de gobierno. Habéis decidido que podéis disponer de nuestros fondos para la publicación de escritos que exigen una imprecisa revisión de la propiedad... pero yo creo que esas cuestiones corresponden al campo de la ciencia y que constituye triste error enfocarlos de una forma que ha de causar gran alarma entre mucha gente."

Constituye un jalón importante la pública adopción por parte de la "Société des Droits de l'Homme", del proyecto de Declaración de Derechos del Hombre redactado por Robespierre en 1793, que define la propiedad como una convención social y no un derecho natural, y postula el derecho al trabajo y la asistencia pública; Declaración que si no es *la meilleure possible,* es la *meilleure connue* y hecha para servir como "manifestación de consentimiento y unidad, que caracteriza con más claridad el pensamiento democrático".

El *Exposé* de la "Société des Droits de l'Homme" prevé un sistema financiero que "reemplace lo que ha venido llamándose ingresos del Estado, por un capital social... el presupuesto público dejaría de ser un deudor para convertirse en acreedor... el crédito ya no estará a disposición del particular... sino del cuerpo social para beneficio de los individuos". En otras palabras, el Estado se convertiría en agente de la seguridad y mejora sociales y no simplemente en la institución dueña de las circunstancias.

La diferencia entre República y Monarquía no está sino en que la primera "quiere proporcionar a todos y cada uno la posibilidad de desarrollar libremente las cualidades físicas y morales recibidas de la naturaleza, mientras la segunda se obstina en encerrar y constreñir nuestra existencia dentro de los confines impuestos por el azar o las infamias de nuestro orden social".

En el lenguaje jacobino se injertan las frases y términos socialistas; el ideal de asociación se yuxtapone al individualismo egoísta; la redistribución y disfrute de bienes a la explotación de los muchos por los pocos. Incluso el portavoz de la escuela de republicanismo americano, Carrel, que estuvo varias veces dispuesto a tachar la palabra "social" de los borradores, encontró necesario destacar la identidad de propósito entre padres e hijos, consistente principalmente en un mismo deseo de "una distribución más equitativa de la propiedad, el triunfo más completo del principio de igualdad política, la regeneración moral de ricos y pobres, la reforma social como fin y la reforma política como medio". Un *Ordre de Jour* de la "Société des Droits de l'Homme" declaraba que aunque la sociedad ha hecho mucho por la libertad, apenas se ha hecho nada por la fraternidad. La caridad que antes se dedicaba a los hermanos necesitados constituía un insulto a la dignidad humana. El Comité Central "se propone realizar hoy, entre nosotros, el plan de organización social que la República aplicará a todo el mundo". El plan consistía en la creación de núcleos profesionales de ayuda mutua.

La sociedad organizó secciones especiales de *tabletiers* y mamposteros (sección "Fleurus"), de dependientes (sección "Liberté de la presse"), de sastres (sección "Lebas"), de zapateros (sección "Paix aux chaumières"), de relojeros, de industriales y comerciantes, etc. Las sociedades populares empezaron a investigar sobre las condiciones de la clase obrera y se ayudó considerablemente a los huelguistas.

El jefe de policía Guisquet llegó a acusar a la "Commission de propagande", creada por la "Société des Droits de l'Homme" para actuar entre los obreros, como responsable de la ola de huelgas que se produjo en 1833. Según datos de la policía, se creó un órgano central compuesto por los principales dirigentes de la sociedad y los representantes de los distintos sindicatos obreros. Voyer d'Argenson dijo,

según referencias, que había llegado el momento de dejar de hablar de política a los obreros. Eran más importantes sus intereses materiales y, por lo tanto, debía organizarse una huelga general. Y, en efecto, fueron los escritores obreros más relacionados con la sociedad —el zapatero Ephraem y el sastre Grignon—, los que lanzaron la idea de formar una "Association des Ouvriers de Tous les Corps d'Etat" para luchar por una reducción del horario, jornales más altos y mejores condiciones en tanto se establecía un "gobierno popular que mitigase la pobreza extrema a costa de la extrema opulencia... y crease una inteligente organización del trabajo". Otro de los documentos, citado por el policía Girod de l'Ain, dice que "...le está reservada solo a un gobierno republicano la misión de suavizar y curar los males engendrados por instituciones y leyes hechas, para beneficio de unos pocos, contra las masas explotadas". La acusación de la policía sobre la iniciativa tomada por la "Société des Droits de l'Homme" en la organización de la ola de huelgas, pueden haber tenido como propósito la demostración del celo y eficacia policíacos más que el de proporcionar un auténtico relato de los acontecimientos. A pesar de todo, hay pruebas evidentes de actividad política a consecuencia de la cual los obreros abandonaron sus herramientas para sumarse al movimiento político en París y Lyon. La idea de unir la lucha política con una huelga general está expuesta con toda claridad en el folleto de Marc Dufraisse *L'Association des travailleurs.* "Cuando el pueblo se haya convencido totalmente —escribe el joven dirigente de la "Société des Droits de l'Homme"— de que no conseguirá mejora alguna (de sus condiciones) más que por medio del ejercicio de su soberanía, ese día, que será un gran día, todos los proletarios declararán una huelga para pedir la restauración de sus derechos como hombres y como ciudadanos."

b) Hacia el comunismo totalitario

Donde las tendencias sociales tenían un marcado acento radical era en las "Légions Révolutionnaires", rama que había nacido del árbol de la "Société des Droits de l'Homme", y que constituyó la primera organización auténticamente clandestina de la Monarquía de Julio. Se inició en 1834 en las cárceles, donde se leía con gran interés la *Historia de la Conspiración de Babeuf,* escrita por Buonarroti. Los detenidos crearon una especie de culto patriótico y revolucionario: la *religion d'égalité,* cuyo rito más destacado era la oración vespertina. Paseaban la bandera tricolor por el patio y la depositaban después en el centro, rodeada de todos los prisioneros allí reunidos, que entonaban himnos y canciones revolucionarias como la *Parisienne* y la *Marseillaise,* "noble, inspirada, sublime" convirtiendo la ocasión en "una especie de *fête* en la que la esperanza viste el altar; en un culto en el que cada uno trae su cuerpo como ofrenda".

El grupo se organizó entre *montagnards* extremistas como Chilmann, Vignerte, Napoleón Lebon, Berrier-Fontaine, Delente y otros durante los breves espacios de tiempo que pasaban fuera de la prisión.

Gisquet dice que a la cabeza de la organización había un grupo de cinco comisarios, cada uno de los cuales elegía cinco *quinturions* y éstos, a su vez, cinco *decurions* cada uno. Cada *decurion* elegía también diez *sectionnaires,* cada uno de los cuales era responsable de veinte *éclaireurs.* De esta forma pensaban alcanzar un total de 25.000 hombres, cosa que jamás consiguieron. La sociedad solo se reunía en las plazas públicas cada quince días, en un desfile que no debía durar más de un cuarto de hora y durante el cual el jefe se paseaba entre sus seguidores como si no tuviese nada que ver con ellos, a su vez simples viandantes. No habría documentos o comunicaciones escritas.

El acto de iniciación se parecía a los ritos carbonarios. El novicio llevaba los ojos vendados y, hecho su juramento de absoluto silencio, se le hacía oír un diálogo sobre democracia y la obligación de todo miembro de matar a los traidores cuando se le ordenase. El recluta era entonces examinado sobre los derechos del hombre y los principios del regicidio, se le ordenaba infiltrarse en la Guardia Nacional y adoptar un *nom de guerre.* En el plazo de ocho días debía contestar a un cuestionario sobre la propiedad, cuya significación se manifiesta en un Orden del día característico: "Apártate desde ahora de los ociosos, disfrazados de trabajadores para imponernos su dirección que tan fatal ha sido para nuestros intereses... Organismo auténtico del pueblo revolucionario, al fin decimos: ¡no hay esperanza alguna fuera del proletariado!... Ciudadanos, también vosotros habéis sentido estas verdades que nosotros hemos considerado nuestro deber poner en práctica. Hemos predicado la Unión de los Trabajadores... «Légions Révoluntionnaires»... formáis no solo una sociedad regicida, sino, sobre todo, la escuadra aniquiladora con la que, después de la victoria, derrotaremos las intrigas secretas de los nuevos explotadores que no dejarán de aparecer."

Los dirigentes de las "Légions Révolutionnaires" no se sentían muy felices con la ausencia de procedimientos democráticos como, por ejemplo, elecciones entre ellos y se disculpaban diciendo que "en vista de que un gobierno tirano y una Cámara prostituida nos impiden ofrecernos a vuestra aprobación, no regatearemos esfuerzo para merecerla por la energía con que defenderemos los intereses comunes".

Las "Légions Révolutionnaires" solo tuvieron una existencia efímera porque la policía las descubrió casi en seguida. Pero de ella surgió una sociedad, aún más importante, la "Société des Familles" con Blanqui, Barbès y Martin Bernard como fundadores y dirigentes. De los demás jefes, algunos de los cuales encontraremos en 1848 —Hubin de Guer, Dubosc, Beaufour, Raisant, Nettré, Troncin, Lebeuf, Dussoubs, Lisbonne, Guignot, Lamieussens, Seigneurgens, Schirmann, Spirat—, decía de la Hodde, *provocateur* de la policía, que pertenecían todos a la clase media, estudiantes, empleados, rentistas, etc. La sociedad alcanzó la cifra de 1.200 miembros. Su unidad base era la escuadra compuesta por ocho o doce hombres, una familia. Solo el jefe conocía los nombres de su gente. Los miembros se conocían entre sí por nombres supuestos (con frecuencia los de ministros o dirigentes de los partidos gubernamentales). No tenían reuniones periódicas, ni desfiles generales, ni documentos escritos. Los jefes visitaban individualmente a los miembros. Se hacía gran hincapié en el programa social: emancipación del proletariado, igualdad, liberación del pueblo y de la humanidad mediante el reconocimiento del derecho a la existencia, a la libre educación, a la participación en el gobierno. Pero también se insistía en los deberes de devoción, sobriedad, coraje, fraternidad. La "revolución social" se llevaría a cabo por medio de la violencia y, por lo tanto, todos los miembros tenían la obligación de procurarse armas. Aunque se trataba de un programa *putschist* se insistía en la necesidad de una propaganda persistente y activa. La sociedad hizo, con algún éxito, grandes esfuerzos para penetrar en el ejército, para el que la tímida política internacional del gobierno era causa de frustración, y así crear una red de unidades militares que estuviera dispuesta para el gran Día. Las autoridades militares, por su parte, reorganizaban o trasladaban rápidamente a África las unidades en que descubrían infiltraciones.

La ceremonia de la iniciación estaba revestida de una solemnidad especial. La llevaba a efecto un jurado compuesto por un presidente, un asesor y un introductor. Entre las muchas preguntas a las que debía responder el novicio estaba la de si se debía emprender una revolución política o una revolución social.

"Más adelante, cuando haya sonado la hora, tomaremos las armas para abolir un gobierno traidor a la patria... Reflexiona bien. Es una empresa peligrosa: nuestros enemigos son poderosos, tienen un ejército, tesoros, el apoyo de reyes extranjeros; reinan por el terror. Nosotros, pobres proletarios, no tenemos sino nuestro valor y nuestros derechos inalienables."

Después del descubrimiento del complot de la pólvora, la "Société des Familles" se dividió en la "Société des Saisons" y en las violentas "Phalanges Démocratiques". La "Société des Saisons" estaba formada por "semanas", seis hombres y un jefe llamado "Domingo". Cuatro "semanas" constituían el "mes" que, con su jefe, llamado "Julio", componían un grupo de veintinueve personas. Tres "meses" formaban la "estación" bajo las órdenes de un jefe llamado "Primavera". Cuatro "estaciones" constituían un "ejército" dirigido por un agente revolucionario. Cuatro agentes formaban un "Comité".

La nueva sociedad prefería las reuniones frecuentes en todas las gradaciones, reuniones que se celebraban en tabernas, porque los domicilios particulares resultaban demasiado pequeños y los lugares públicos demasiado peligrosos. La forma de admisión en la sociedad da idea de un radicalismo extremado. Sobre el tema de la realeza, el novicio debía contestar que los reyes son tan perniciosos a la sociedad humana como los tigres a otros animales. Por "aristocracia" la sociedad no entendía la de nacimiento, aniquilada en 1830, sino la de los ricos "tan devoradora" como la anterior y como ella destinada a la destrucción. Gobierno del pueblo quiere decir que aquellos que no cumplan con sus obligaciones sociales no contarán entre el pueblo. "Son para el cuerpo social lo que el cáncer para el cuerpo humano. La primera condición para recuperar la salud es extirparlo." Nada más triunfar la revolución, el cuerpo social todavía padecerá gangrena. "Serán precisos remedios heroicos" y durante algún tiempo tendremos necesidad de un gobierno revolucionario que ponga al pueblo en situación de ejercer su derecho de autogobierno.

"Guerra a muerte entre vosotros, los que disfrutáis de la insolente ociosidad, y nosotros, los que venimos sufriendo desde hace tanto tiempo. Se aproxima el momento en que el pueblo exigirá, con las armas en la mano, la restitución de sus bienes. Lo que el rico posee es, en la mayoría de los casos, producto de la rapiña" *(L'Homme Libre)*.

A propósito de la "Société des Saisons", de la Hodde hace el significativo comentario de que mientras el reclutamiento de miembros de las *Familles* se hacía entre las "malas capas de la burguesía" ahora se hacía "exclusivamente entre los estratos más ínfimos de las clases trabajadoras".

De cuando en cuando se celebraban desfiles del ejército de la sociedad. Las unidades se reunían en las calles guardando la apariencia de simples viandantes, con sus jefes en las esquinas. El jefe se detenía en las esquinas de las calles para recibir los informes y para evitar detenciones por la policía o la confiscación de las armas; éstas debían distribuirse muy poco antes de realizar un levantamiento. Por no cumplir esta orden la policía tuvo ocasión, en 1838, de apoderarse de muchas de ellas, que Barbès y Dubosc, del *Journal du Peuple* habían pa-

gado. En marzo de 1839 la organización contaba con 1.200 miembros, dos tercios de los cuales se contaba que responderían a la llamada a las armas. El 12 de mayo estalló el alzamiento Blanqui-Barbès en un domingo soleado, con el "Hôtel de Ville" como primer objetivo. París fue sorprendido totalmente pero las fuerzas del Gobierno no encontraron dificultad alguna en dispersar a los rebeldes ni en la captura de los jefes, mientras las gentes lo veían tranquilamente durante su paseo dominical.

Las "Phalanges Démocratiques" predicaban el eterno antagonismo entre dos tipos de democracia. Su órgano periodístico, el *Moniteur Républicain,* llamaba a los Estados Unidos una "república irrisoria, aristocracia de avaros", mientras condenaba a Inglaterra llamándola *ignoble pépinière, de marchands de gibier, de bourreau qui ne se contente pas de faire gémir ses prolétaires sous le triple joug de la noblesse, de la prétraille et des agioteurs et qui veut écraser ses frères du Canada.* El regicidio se proclama un derecho del hombre que no puede obtener justicia más que por sus propias manos. Se insiste en la necesidad de una severa disciplina "en perseguir hasta la muerte, sin cuartel, por cualquier medio, el establecimiento definitivo de la República", enfrentándose con la cárcel, el cañón o el patíbulo.

En 1840 aparecen los primeros grupos disidentes, clara y conscientemente comunistas. Hay una fecha significativa en este sentido: la del banquete comunista de Belleville en 1840, acto celebrado como contrapartida a los de la oposición reformista.

De la "Société des Saisons" surgió la "Société Dissidente", organización militante formada por los descontentos con la ineficaz dirección de Dourille, sucesor de Blanqui, e inquietos ante la política de deliberada inactividad de otro de los jefes, el espía policiaco de la Hodde, que tuvo grandes dificultades para evitar un nuevo levantamiento proyectado por la "Société Dissidente" en 1847.

Otro grupo, el de "Travailleurs Égalitaires" proclamaba en la *Profession de foi de la nouvelle direction* "el principio de igualdad absoluta, prometiendo al mismo tiempo la completa satisfacción de todas las necesidades físicas, morales e intelectuales y la cooperación de todos en el esfuerzo común según la capacidad de cada uno". El programa preconizaba una dictadura del pueblo, a raíz de la revolución, con el fin de dar forma a las *moeurs* y enderezar el camino conducente a la total aplicación de los principios proclamados.

Sabemos también de una "Société Montagnarde", cuyos dirigentes participaron activamente en 1848, como Boivin, curtidor, Dutertre, ceramista, Louis Gueret, ebanista, Rozier, peluquero, y el conocido orador comunista Albert, futuro ministro del Gobierno Provisional de

1848 y que también se destacó dentro de la "Société Dissidente". También existen algunas referencias a una sociedad de "Communistes Matérialistes" poco antes de 1848.

Algunas figuras importantes, miembros del Gobierno Provisional de febrero o elementos próximos al mismo, estuvieron en estrecho contacto con aquellos grupos en los comienzos de la década de 1840-49. Entre ellas, Flocon, director de *Réforme,* con el que estaban en contacto Marx y Engels, intentó en 1842 coordinar las actividades de las diversas sociedades. De la Hodde señala que en la reunión convocada para tratar de esa cuestión, los delegados procedentes de las profesiones liberales "constituyeron lo que podría llamarse burguesía democrática, mientras Dourille (de la "Société des Saisons") representaba a la democracia popular".

Caussidière, el ambiguo jefe de la Policía Republicana de París en 1848, estaba en relación estrecha con las "Saisons" y llevaba consigo a Grandmesnil, Leoutre y Leroux, también periodistas. Constituían una asociación difícil, como nos indica una advertencia dirigida por los "Travailleurs Égalitaires" a sus miembros para que se aparten de los *prétendus démocrats* que no tienen el menor deseo de alterar los "cimientos de la sociedad", y "solo buscan una reforma política". En el famoso Documento Taschereau, Blanqui (si es que es su autor) distingue entre los hombres de blusa, es decir los obreros dispuestos a la lucha, y los de chaqueta que escriben en los diarios y no se sumarán al combate, esperando a que se produzca el triunfo para aparecer como dirigentes.

Los refugiados alemanes en París, miembros primero del "Bund der Geächteten" y después del "Bund der Gerechten", estaban en estrecho contacto con la "Société des Saisons" y algunos tomaron parte en el fallido intento de Blanqui y Barbès en 1839. Entre ellos encontramos a Wilhelm Schuster, el antiguo Göttinger *Privatdozent,* Hermann Ewerbeck, médico de Danzing, Karl Schapper, ex-estudiante de Giessen, Heinrich Bauer, zapatero, y el famoso comunista utópico, Wilhelm Weitling, sastre, autor del catecismo *La Humanidad como es y como debería ser.* Los miembros de número del "Gerechten" eran, en su mayoría, sastres y carpinteros. Del primer "Bund" al segundo se puede apreciar un acentuado giro, desde un nacionalismo republicano radical hacia un internacionalismo socialista revolucionario. Esto se debió a la convicción de que ningún movimiento revolucionario puede triunfar si no forma parte de un levantamiento universal. Schapper se encuentra entre los fundadores de los Amigos Democráticos de Todas las Naciones y, en el mismo año, 1845, participa con Moll en la organización de la sociedad internacional Demócratas Fraternos. De estos círculos de exiliados alemanes, más tarde expulsados de París

a Londres y Bruselas, partió en 1847 una invitación al Dr. Karl Marx y su colaborador Friedrich Engels para que redactasen un manifiesto sobre la política del partido revolucionario democrático comunista, que vio la luz bajo el título de "Manifiesto Comunista".

c) Divergencias sobre el significado del "derecho al trabajo"

Gran parte de las divergencias entre extremistas y moderados se centraron alrededor de la idea del *droit du travail.* El "derecho al trabajo" varía al parecer, desde la creencia en el derecho del trabajador a la totalidad del producto de su esfuerzo, eliminando completamente la plusvalía de que se apodera el capitalista y el sistema de salarios, hasta la demanda de adecuado salario y asistencia social en caso de necesidad. La idea más general y la definición más ponderada era la de que "todo hombre tiene el deber de trabajar para la sociedad y ésta le debe, a cambio, ...la completa y total satisfacción de sus necesidades materiales y morales". "Mientras el producto del trabajo no se distribuya con más justicia mediante una reforma del sistema económico, las instituciones más liberales en apariencia serán falsedades y solo servirán para remachar aún más la cadena que nos ata al capital", dice el *Atelier* en enero de 1845. He aquí por qué su programa une los dos postulados haciéndolos inseparables: el sufragio universal, para convertir en realidad el principio de la soberanía popular, y la "asociación industrial", para llevar a cabo una distribución más justa del producto del trabajo.

En 1841 el diario condena enérgicamente la violencia y el expolio "mientras no se hayan agotado todos los medios de conciliación". En 1846 se pregunta si la política reformista tiene todavía alguna oportunidad de conseguir sus propósitos sin "una conmoción social violenta" y llega a la conclusión de que no deben concebirse muchas ilusiones sobre la posibilidad de una solución pacífica.

La ola de huelgas de 1840, coincidiendo con la aparición de los comunistas como partido independiente en el banquete de Belleville, hizo pensar a la prensa burguesa "si la nueva fase de la revolución que acaba de comenzar... al principio política, no está intentando convertirse en una revolución social" *(Gazette de France).*

El discurso de Rozier en el banquete de Belleville tuvo mucho eco porque desdobló la "gloriosa bandera de la *communauté sociale*", y declaró que... "aislada de la reforma social, la reforma política no es más que un fraude odioso, porque mantiene la vieja sociedad y con ella la explotación del hombre por el hombre... porque si los explotados intentan disfrutar de sus derechos políticos, los crueles y ce-

losos explotadores los arrojarán a la calle... reformistas exclusivamente políticos, es decir, demócratas sin sistema".

Una petición de los obreros de París, dirigida a la Cámara a mediados de octubre de 1840, reclamaba el sufragio universal como medio para la "liberación de los trabajadores, distribución equitativa de los frutos del trabajo, en una palabra, la extinción del proletariado".

Las expresiones "derecho al trabajo" y *Organisation du Travail* también formaban parte del vocabulario de republicanos como Arago, en su famosa moción en la Cámara sobre el tema, en 1840, y de hombres como el banquero Goudchaux que, en 1848, había de ser uno de los más furibundos anti-socialistas. Lo que tenían en su mente era una vaga esperanza de acabar con la explotación creando y fomentando los sindicatos y quizá las cooperativas obreras. Pero, además, como explicaba el *National,* tenían la opinión de que todo el problema debía quedar en manos de la única autoridad legítima y competente, un parlamento elegido por sufragio libre y universal, para resolver el problema "de acuerdo con su criterio y con las necesidades de la época". El izquierdista Thoré interpretaba su posición en el *Journal du Peuple* del 6 de septiembre de 1840, diciendo que no se proponían una *réorganisation de la société tout entière.* Para ellos la organización del trabajo quería decir "asociación... de los trabajadores... (pero) manteniendo las actuales circunstancias de capital y propiedad, lo que equivale a perpetuar la existencia de una casta inferior o resucitar los antiguos gremios y corporaciones; o lo que es lo mismo, a poner a los obreros a un lado y los medios de producción a otro".

De esta forma, pues, vemos que la separación entre republicanos americano-girondistas y republicanos *montagnard,* entre reformadores políticos y revolucionarios sociales, democracia burguesa y democracia popular, implicaba también dos conceptos distintos de la organización del trabajo.

Muchos de los aterrorizados burgueses liberales, así como los radicales de izquierda, estaban convencidos, como Tocqueville, de que el verdadero problema era el asalto de las masas a la propiedad y no el sufragio universal; se les había hecho creer que la totalidad de la clase trabajadora había sido conquistada por la idea de una revolución violenta comunista y dictatorial. De acuerdo con esta idea, Duvergier de Hauranne dice en 1841: "las insurrecciones de hace unos años se hacían en nombre de la República; hoy se hacen en nombre de la comunidad de bienes, y el grito de guerra a la riqueza encuentra más eco que el grito de guerra a la realeza".

Un año antes, Thoré dice que "los demócratas plebeyos, esa numerosa secta de comunistas e igualitarios" constituyen el partido "al

que pertenecen casi todos los trabajadores de París, Lyon, Rouen, etc., en una palabra, toda la masa de gentes activas en política de cerca y de lejos, y de una forma casi exclusiva... El partido plebeyo del ejército democrático está inspirado por la idea de la comunidad de intereses".

Todos estos asertos demostraron ser demasiado exagerados, pero como no había elecciones populares que probaran el verdadero estado de los partidos, el espectro de subversión resultaba el más amenazador.

PARTE V

1848: EL PROCESO Y LA "DÉBÂCLE"

Le Révolution de Février... rien n'était plus nouveau dans nos annales... le peuple resté à part... en dehors de la bourgeoisie et contre elle... Il était à croire qu'elle remuerait tout le reste de l'Europe. Cette fois il ne s'agissait pas seulement de faire triompher un parti; on aspirait à fonder une science sociale, une philosophie, je pourais presque dire une religion propre à être apprise et suivie par tous les hommes.

TOCQUEVILLE.

Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes históricos surgen dos veces. Se le olvidó añadir: "una vez como tragedia y otra como farsa. Caussidière por Danton, Louis Blanc por Robespierre, la «Montaña» de 1848-51 por la de 1793-95, el Sobrino por el Tío".

CARLOS MARX.

CAPITULO 1

DEL MOTIN A LA REVOLUCION

a) ¿Acontecimiento predeterminado o accidental?

Mil ochocientos cuarenta y ocho: fácil y universal victoria de las fuerzas revolucionarias y, unos meses después, rápido y total fracaso de la Revolución en todos los países. Para una generación que había creado entre tan vasta filosofía de la Historia, la universalidad de la revolución ocurrida tras tantas profecías sobre su carácter inevitable e inminente, tenía que ser una vindicación incontestable de la idea de la historia como desarrollo de un plan universal dotado de una lógica determinista. El colapso total de la ola revolucionaria debió de ser, por tanto, tan desconcertante y confuso como si hubiera sido un mal sueño, un accidente tan sólo. Sus partidarios se negaban a reconocer que las cosas hubiesen vuelto a ser lo que eran antes.

Fueron muchas las voces que antes de 1848 invocaron la revolución con esperanza, amenaza o pánico y, sin embargo, ninguno estaba preparado para recibirla cuando al fin llegó. Los escritores de derechas, analizando años después los acontecimientos, no encontraban palabras adecuadas para expresar su desprecio por el incidente y su asombro ante el hecho de que hubiera podido ser realidad un acontecimiento tan absurdo, injustificado y desorientado.

En sus *Souvenirs de 1848,* dice Maxime du Camp: "aquella revolución me cogió completamente por sorpresa y su estupidez me dejó estupefacto... Al revisarla con perspectiva histórica, me inspira compasión: vista cara a cara, como yo la vi, me hizo reír porque me pareció grotesca".

Vista en perspectiva, y quizá bajo la influencia de la dictadura bonapartista, la Monarquía de Julio no había dado, para los escritores de épocas posteriores, motivos suficientes de rebelión. Para Agustín Thierry la monarquía constitucional burguesa constituía el eslabón natural en la cadena de la continuidad histórica de Francia, en la que 1789, 1814 y 1830 representan jalones destacados de la época

moderna: "la alianza de la tradición nacional y el principio de libertad"; un punto culminante, *la fin providentielle du travail des siècles écoulés depuis le XII*ᵉ. La catástrofe de 1848 vició ese crecimiento orgánico.

En 1862, de Carre se irrita con Daniel Stern y Garnier-Pagès por dedicar tantos volúmenes a la Revolución y por tratar de *légitimer l'enfant de la force et du hasard* buscando causas profundas, pero inexistentes. *Un misérable enfantillage,* "un banquete desgraciado que nadie debía haberse molestado en prohibir o condicionar, limitándose simplemente a la prohibición de interrumpir el tráfico", dice Renan en la *Revue des deux Mondes* de julio de 1859, ante el "abismo que esa revolución ha abierto y cuya profundidad nadie ha sido capaz de medir".

No hay respuesta a la pregunta de cómo media docena de artesanos, o un puñado de pillos, o una bala perdida del fusil de un recluta, pudieron acabar con 1.200 años de monarquía y "aniquilar el fruto de tantos nobles trabajos". En tono más juicioso, el conde de Falloux dice en sus *Mémoires d'un Royaliste* que la revolución de febrero fue un acontecimiento "desproporcionado con su causa".

¿Cómo explicar las innumerables profecías anteriores a 1848, ante tan apasionada abjuración?

En un escrito fechado el 11 de julio de 1847, aparecido en *La Presse,* Mme. de Girandin se desespera: *Oh! que c'est ennuyeux! Encore des révolutions! Depuis quinze jours on n'entend que des gémissements politiques, des prédictions sinistres; déjà les voix lugubres prononcent les mots fatals, les phrases d'usage, formules consacrées, présages des jours orageux: —l'horizon s'obscurcit! —Le danger est imminent! —Une crise inévitable! Une fête sur un volcan! Nous sommes à la veille de grands événements! Tout cela ne peut finir que par une révolution! —Nous sommes en 1830... Nous sommes en 1790... Peut-être faudra-t-il un 31 Mai pour reverser le 29 Octobre. —Et cela voudrait mieux qu'un 10 Août pour renverser le 9 Août.*

Doudan, en una carta al príncipe Alberto de Broglie, escribe: "los tímidos que tienen agudos oídos dicen... que uno de estos días nos despertaremos en plena revolución"... "las desgracias personales... se toman como siniestros presagios de espantosa revolución".

Un agente secreto oyó decir a Thiers el 20 de enero de 1848: "El país avanza a pasos agigantados hacia una catástrofe que estallará antes de la muerte del rey, si el príncipe disfruta de larga vida, o poco después de su fallecimiento". Presiente la guerra civil, la revisión de la Carta y quizá grandes cambios en las alturas.

A fuerza de creer atemorizados en la inminencia de una calamidad, los hombres acabaron por casi desearla, como si así pudiesen

conjurarla. Así Lamartine vuelve una y otra vez sobre el mismo tema: *Je persiste dans cette idée: une tempête ou rien!* "Este país está muerto —escribe el mismo autor el 7 de julio de 1845— nada puede galvanizarlo más que una crisis. Como hombre honrado la temo; como filósofo la deseo."

Con su estilo bíblico y profético exclama Lamennais, con ocasión de la crisis ministerial de 1846: *J'aime ce qui va vite et pour l'intérêt de la France je ne trouve rien de mieux à leur dire que ce qui Jésus-Christ disait à Judas: "quod facis fac citius".*

¿De dónde viene este sentimiento apocalíptico? ¿Qué razones se dan para ello? Francia no gemía bajo una sangrienta dictadura ni tampoco era un país en que muriesen de hambre millones de habitantes, como Irlanda. Sobre su territorio no se extendía la sombra amenazadora de una invasión extranjera ni los males de la Revolución industrial tenían la amplitud ni habían despertado el apasionado movimiento que originara el cartismo en Inglaterra. Luis Felipe podía no ser un rey inspirado ni su gobierno muy honrado y eficaz, pero desde luego no se trataba de un despotismo intolerable. Las respuestas de nuestros testigos merecen un análisis. Existía, en primer lugar, una sensación general de malestar impreciso. Conocemos la famosa queja de Lamartine, o mejor dicho, su amenaza, de que Francia se aburre. En forma análoga Molé deplora su época: *notre civilisation est bien malade et rien ne m'étonnerait moins qu'un bon cataclysme qui mettrait fin à tout cela.* Guizot cita a Luis Felipe lamentando *quelle confusion! quel gâchis! Une machine toujours près de se détraquer! Dans quel triste temps nous été destinés à vivre!*

Son diversas las causas —según las opiniones de cada observador— del malestar que minaba a la sociedad francesa. El monárquico Falloux, uno de los responsables directos de la tragedia de junio y promotor de las famosas leyes sobre la educación, no tiene ninguna duda: la raíz de todo mal está en la primera rebelión contra el orden divino de autoridad legítimamente establecida y en la consiguiente elevación de la violencia revolucionaria a la categoría de principio. Siendo en sí mismo un producto de la rebelión ¿cómo podía esperar respeto al régimen de Julio? *"L'exemple du droit méconnu, du respect oublié, de la violence soudainement érigée en principe, sont autant de portes ouvertes au désordre moral d'abord et bientôt à l'anarchie. Ces portes-là, une fois ouvertes avec l'intention de les refermer, restent longtemps entrebaillées et au moment où l'on a cessé d'y veiller, une surprise se présente et passe.*

Aunque representa valores completamente distintos, Daniel Stern expresa la misma opinión. "Hablando negativamente, el fermento revolucionario de los años siguientes a 1840 es parte de la revolución

filosófica que, habiéndose iniciado en las capas más altas de la sociedad, ha ido destronando, una a una, todas las creencias sobre las que descansaba la autoridad por derecho divino, en el Estado feudal, monárquico y católico." Expresado en términos positivos, es la más completa manifestación de la ola instintiva, confusa, pero irresistible que, desde 1789, empuja a las masas a la vida política para sustituir el viejo orden jerárquico por un sistema democrático basado en el consentimiento libre e igualitario, en otras palabras, en la razón, el sufragio universal y la asociación, en lugar del derecho divino y la jerarquía.

Ya conocemos la escasa confianza de Tocqueville en que Francia llegue alguna vez a tocar *terra firma* después de tantas desilusiones. Comparte su estado de ánimo León Fauchet que, en cartas a la Señora Grote, el 29 de julio de 1847, y a Henry Reeve, en la misma fecha, se lamenta de la suerte de los que, como él, se ven cogidos entre la imposibilidad de restaurar el viejo orden autoritario y seguro, la corrupción del gobierno del centro y la creciente ola comunista.

...Révolution... Le présent et l'avenir sont également sombres... Corruption politique... morale... On se réveille bien près de l'abîme. Encore deux ans de ce régime et c'en est fait de l'ordre autant que de la liberté. Le communisme monte et s'étend dans les rangs inférieurs comme la faiblesse et l'immoralité politique dans les rangs supérieurs. Les bons citoyens se sentent partagés entre les nécessités de l'ordre et le profond mépris que le gouvernement leur inspire.

A los moderados les corresponderá la peor parte y acabarán enfrentándose con los dos extremos: derechas e izquierdas. Temen la anarquía y el despotismo terrorista de la Revolución Roja, pero sobre ellos pesa la creencia fatalista en que será inevitable. Con todo, no les bastan esas razones para arrojarse en brazos de las derechas. Pertenecen a la Revolución, madre suya y madre también de los Rojos. En el debate sobre asuntos suizos, a primeros de 1848, Thiers hace así su confesión: "Por supuesto, yo no soy radical, pero pertenezco al partido de la Revolución de Europa. Quiero que la Revolución esté en manos de los moderados pero, aunque pase a los que no lo son, no por eso abandonaré su causa." En 1870-71 Thiers no cumple su promesa y apenas lo hace en los días de 1848. A su manera, Falloux no estaba equivocado cuando dijo que los que hacen sonar las campanas de la Revolución trabajarían en vano si no fuera por la ayuda de sus cómplices moderados (a los que acusa de ambición personal), que excitan las pasiones anárquicas y dan en sus comienzos carácter respetable a la obra revolucionaria. No fueron los abusos tiránicos de la monarquía burguesa los que provocaron el desesperado desprecio de nuestros autores, sino su debilidad carente de inspiración y las corruptelas en que incurrió. El régimen no poseía la ligitimidad de una

monarquía por derecho divino ni de una soberanía popular ejercida por sufragio universal. No fue solo que se viese lanzado a una permanente actitud defensiva ante la agresividad tanto de los legitimistas como de los republicanos demócratas. Fue que no podía admitirse como inevitable, ni aceptarse filosóficamente como gobierno que mejor o peor lleva al país adelante: la interrupción de la continuidad histórica impidió, por un lado, que las gentes aceptasen los hechos irreflexivamente, como evidentes por sí mismos, solo por el hecho de estar allí, mientras por otro lado les hacía aspirar a lo Absoluto.

Todo régimen de dudoso derecho tiene forzosamente que depender de un prestigio inamovible en sus relaciones exteriores y de éxitos efectistas en el interior o formarse una clientela de intereses creados. Luis Felipe temía las complicaciones internacionales porque podían despertar el monstruo revolucionario. A su temperamento, como al de sus seguidores burgueses, la política de *panem et circenses* o de vistosas celebraciones públicas le era completamente extraña y de ahí que "Francia se hubiese convertido en una simple granja o negocio", con palabras del duque de Orleans, mientras sufría humillantes derrotas en la política internacional.

A pesar de lo esperada, deseada y temida que era la Revolución, cuando al fin llegó cogió a todos por sorpresa, sin que ninguno se sintiese preparado para ella. Nadie hizo la Revolución. Por esto Marie, el ministro republicano, da impresión de auténtica sinceridad cuando dice que, a través de sus enlaces, tenía que haber recibido alguna noticia de la preparación del acontecimiento, pero no tuvo ni la más ligera sugerencia. *Des désirs, des voeux, des espérances peut-être, rien de plus.*

El mismo Tocqueville, autor de la muy citada profecía del 27 de enero de 1848, sobre la inminencia de la Revolución, confiesa en sus *Souvenirs* y cartas a Nassau padre, que el estallido de la Revolución sobrevino mucho antes de lo previsto. Dice que durante muchos años el gobierno y la oposición se habían estado acusando mutuamente de fomentarla, pero, a fuerza de repetirlo, habían acabado por no creer en lo que decían, hasta que los acontecimientos demostraron la verdad de sus palabras. Marie, citado por su biógrafo Cherest, dice estar bastante seguro de una cosa: la Revolución arrastró al pueblo de París, no fue éste el que la hizo.

La época de los motines y las barricadas había ya pasado en 1840 y el fracaso del alzamiento Blanqui-Barbès en 1839 parecía haber paralizado las sociedades secretas que, a partir de entonces, llevaron una vida muy limitada, llenas como estaban de espías y agentes *provocateurs* en sus filas. El Gobierno obtuvo una gran mayoría en las elecciones de 1846, aunque casi todos sus seguidores eran funcionarios públicos.

Los motines del pan por las malas cosechas de 1847 dejaron muy mala impresión; hubo en los altos círculos escándalos que debilitaron el prestigio del Gobierno; la campaña de banquetes agitó al país, pero solo acontecimientos posteriores pudieron dar a todo esto carácter de síntomas revolucionarios. Las gentes de aquel momento no se sentían inclinadas a hacer una revolución con un hombre o varios hombres, ni con un solo acontecimiento. Es su idea de revolución lo que parece haber sido un elemento verdaderamente importante en el levantamiento de 1848.

En su *Prologue d'une révolution,* L. Ménard compara las revoluciones con los grandes cataclismos del mundo físico. La calma que precedió a los sucesos de 1848 equivalía al letargo de la naturaleza que antecede a la tormenta. *De même que dans les mythologies de l'Inde avant de créer un monde, l'Esprit s'incarne, à force d'austérités, de méditations et de prières, le rêve divin, miroir du monde à venir; ainsi pendant le long sommeil de la Démocratie, les théories sociales apparurent au peuple comme le rêve d'une société nouvelle.*

Eugène Pelletan, uno de los exaltados de 1848 escribía, en febrero de 1842, en la *Revue Indépendante* que las revoluciones no son obra ni de un hombre ni de los hombres, y que sorprenden tanto a los que las hacen como a los que sucumben por ellas. *Elles se préparent on ne sait à quelle heure. Elles s'élaborent vaguement, sourdement, dans les esprits et dans les choses. Ce qui aujourd'hui n'est qu'une espérance indéterminée, sera demain une révolution. C'est une vaste conjuration tacite où une époque entière se trouve impliquée.* Los primeros conspiradores son los reyes, empujados por algún secreto fatalismo, arrastrados por una ola. Las revoluciones son como tormentas que flotan en el aire y un viento cualquiera las acumula en determinado lugar del horizonte.

Este misticismo revolucionario, la convicción fatalista de su carácter inevitable, la grandeza determinista e impersonal que se le atribuía, se alimentaba en las grandes Historias de la Revolución francesa aparecidas durante los años anteriores a 1848.

Las dos opiniones estaban justificadas: la Revolución de 1848 estaba predeterminada y sin embargo fue un accidente. Existía una actitud mental y casi una religión que produjeron cierta predisposición permanente. Un incidente que parecía encajar en los modelos preestablecidos por la Gran Revolución fue suficiente para lanzar a los entusiastas a una delirante exaltación revolucionaria, mientras atenazaba e inutilizaba a los que habían de ser sus víctimas. Tocqueville, en sus *Souvenirs,* nos lo explica: *Les révolutions naissent spontanément d'une maladie des esprits amenée tout à coup à l'état de crise par une circonstance fortuite que personne n'a prévue... La Révolution de Février, comme tous les autres grands événements de ce genre, naquit de causes générales fondées, si l'on peut parler ainsi, par des accidents; et il serait aussi superficiel de la faire décoller nécessairement des premières que de l'attribuer uniquement aux secondes.*

La razón por la cual la Revolución de 1848 parece inexplicable, grotesca y totalmente injustificada a los escritores posteriores está, a mi entender, en que ya no eran capaces de comprender el mesianismo revolucionario de la primera mitad del siglo XIX que, excepto para la extrema izquierda, había perdido su atractivo en 1848. El espectro había dejado de obsesionar.

b) El conflicto del banquete prohibido

Contemporáneos e historiadores están de acuerdo en afirmar que el levantamiento de 1848 no fue consecuencia de un complot deliberado. "Estalló" y alcanzó a todos y cada uno. Este antropomorfismo romántico quiere sugerir la idea de que los hombres cayeron inocentemente en situaciones de las que les resultó imposible salir y fueron dominados por impulsos que no podían resistir.

Los fieles de la revolución, miembros de sociedades secretas, socialistas que soñaban con una reforma social completa, jacobinos de diverso matiz, merecen especial atención en cuanto se refiere a su participación en los acontecimientos. Depositarios de la causa de la revolución, venían esperando el advenimiento del Gran Día, completamente convencidos de su carácter inevitable. ¿Hasta qué extremo fueron instigadores y catalizadores y hasta qué punto fueron, como los demás, juguetes de alguna fuerza superior e impersonal?

No vamos a relatar de nuevo los acontecimientos que derrocaron a Luis Felipe y elevaron al poder a la Segunda República; nos contentaremos con seleccionar datos de aquella situación con intención de determinar, en lo posible, el papel que desempeñó cada uno de los distintos factores: necesidad predeterminada, libre decisión humana o pura casualidad.

Como ya se sabe, la iniciativa del funesto banquete que nunca llegó a celebrarse, no surgió de los partidos oficiales de la oposición ni de los de la clandestinidad revolucionaria. A fines de 1847 el ímpetu del movimiento de los banquetes había ya pasado. Después del de Château Rouge, en el mes de julio, dejaron por completo de celebrarse. Los diputados de la oposición empezaron a temer las consecuencias que podría ocasionarles la creación de una plataforma ajena al parlamento y que pudiese dejar en segundo término sus actividades en la Cámara; además de la cuestión de la rivalidad entre moderados y ex-

tremistas que tanta satisfacción producía a Guizot, a la vez que desacreditaba el movimiento.

La iniciativa del banquete del XII *arrondissement* partió de un grupo de oficiales de la Guardia Nacional de aquel distrito. Un folleto que publicó poco después el miembro más activo del grupo, el capitán Roinville, comerciante en maderas y republicano moderado, nos cuenta el incidente. Aunque los cuarenta republicanos excedían a los dieciséis *dynastiques* y cuatro legitimistas del comité, hubo acuerdo general en cuanto a que el banquete se limitaría a protestar contra la corrupción en el Gobierno y la dilapidación de los fondos públicos y se llevaría a cabo *dans la légalité voulue par les lois.* Dado el carácter *réformiste* que quería darse al banquete y a que sus organizadores quisieron darle también el mayor relieve posible, se decidió invitar a la presidencia a alguna figura destacada de la vida pública. Arago se excusó alegando mala salud y avanzada edad, pero otro diputado menos conocido, Boissel, del partido de Odilon Barrot, aceptó la invitación con la condición de conocer de antemano el texto de los brindis y de que todo se haría dentro de la ley. Movido por su entusiasmo organizador o por miedo a un posible malentendido, Roinville solicitó por su cuenta y sin consultar con los demás organizadores, el permiso de la policía para celebrar el banquete. Se le negó. Roinville fue censurado por sus colegas por haber dado aquel paso y hubo una negativa a aceptar la prohibición del prefecto.

Se hizo cuestión de principio, en primer lugar, sobre el derecho a celebrar banquetes, y en segundo lugar sobre la libertad de reunión y asociación. Se habían celebrado unos setenta banquetes sin haber solicitado permiso y sin que el Gobierno hubiese dado ningún paso para evitarlos o detener a sus organizadores. El Cour de Cassation había dictaminado en 1831 y 1834 que las *réunions accidentelles* eran legales y no necesitaban autorización. El XII *arrondissement* adoptó la postura de que Roinville no había solicitado permiso sino que había informado a las autoridades del lugar y fecha del banquete. No había motivo para solicitar autorización. El banquete iba a celebrarse el día 19 de enero.

De simple incidente local, la cuestión iba camino de convertirse en conflicto entre el Gobierno y la oposición, a dilucidar primero en el Parlamento.

Eran aquellos los días del debate sobre el Discurso de la Corona. El rey habló de la confianza que le inspiraba, *au milieu de l'agitation que fomentent des passions ennemies ou aveugles,* la convicción de que *nous possedons dans la monarchie constitutionelle, dans l'union des grands pouvoirs de l'Etat, les moyens assurés de surmonter tous les obstacles.*

Se debatió violentamente la cuestión del derecho a celebrar banquetes. Cuando el *Garde de Sceaux* declaró con impertinencia que aunque los banquetes anteriores habían sido tolerados, el Gobierno tenía pleno derecho de prohibirlos si así lo deseaba, puesto que todo cuanto no estuviese expresamente autorizado por él estaba prohibido implícitamente, no hizo más que invitar a la réplica mordaz de "¿Incluso respirar?" y a la reconvención de Odilon Barrot de que ni siquiera un Polignac ni un Peyronnet se habrían atrevido a hablar de la forma en que lo hacía un representante de un régimen que había subido al poder como resultado de una revolución hecha en defensa de la libertad de palabra y asociación. Se dejó a Ledru-Rollin la amenaza de *une vaste association pour le refus de l'impôt,* como en 1829, y a Lamartine el recordar al Gobierno que ya otro gobierno trató de cerrar un salón de asambleas y la Nación lo había vuelto a abrir: *Le Jeu de Paume.*

Se rechazó la moción de reforma electoral presentada por Sallandrouze (12 de enero de 1848) por una mayoría de 228 contra 189, aclarando Guizot que el Gobierno estudiaría la reforma cuando llegase el momento oportuno; la persistente división de opiniones demostraba que el momento no había llegado aún. El voto de censura sobre la cuestión de los banquetes fue de 228 contra 185 en pro. La idea de Marrast de que los diputados de la oposición dimitieran en bloque obligando a unas elecciones generales o que, por lo menos, la prensa de la oposición dejase de publicar el diario de sesiones no encontró eco suficiente. Los diputados cometerían un error si abandonaban su misión.

El hecho de que la jefatura de la oposición oficial se hiciese cargo de la cuestión del banquete redujo la amenaza implícita en ella pero incrementó su importancia. Ya que se trataba de una manifestación contra la arbitrariedad del Gobierno, lo importante era demostrar el error de éste mediante la más ordenada y estricta legalidad, porque de lo contrario quedaría probada la razón del Gobierno al emplear medidas preventivas o restrictivas. El *National* del 17 de febrero de aquel año lo explica así: *que la population tout entière comprendra qu'une manifestation pour le droit et contre l'arbitraire manquerait son but si elle ne restait pas paisible et régulière.* El nuevo comité formado por diputados, directores de periódicos, delegados del "Comité Central pour les élections" y solo tres miembros del XII *arrondissement,* subió el precio de las invitaciones, limitó la asistencia a electores, decidió de antemano las órdenes de marcha, prohibió los gritos durante ella y, con el fin de evitar cualquier causa de recelo, trasladó el lugar del banquete desde su populoso barrio a los Campos Elíseos donde no era posible levantar barricadas y donde a la caballería le sería fácil

evolucionar. Para que no hubiera demasiados manifestantes, la fecha se cambió a un día de trabajo en lugar del domingo y, finalmente, la oposición llegó a un acuerdo con el Gobierno, según el cual los manifestantes se reunirían en la Madeleine, desde donde marcharían —acompañados de la Guardia Nacional desarmada y de estudiantes— hasta los Campos Elíseos. A la entrada del salón un comisario de policía declararía la reunión ilegal pero se ignoraría su advertencia. Odilon Barrot pronunciaría un solo brindis "por la reforma y el derecho de reunión". El funcionario de policía disolvería la reunión y esta vez se le obedecería, pero con protesta. El Gobierno iniciaría un proceso legal contra los organizadores y el Tribunal pronunciaría un veredicto en principio. Un subcomité reunido el 20 de febrero autorizó a Marrast la redacción de una resolución por la que la reunión se celebraría dos días después.

París entero observaba la pugna y comenzaba a inquietarse. El Théâtre Historique representaba aquellos días la comedia de Alejandro Dumas *Le Chevalier de la Maison Rouge* con matices revolucionarios del *choeur des Girondins;* por las calles podían escucharse canciones patrióticas al anochecer. Los anticlericales se beneficiaban del procesamiento de un sacerdote por violación. Los informes de la policía, lord Normanby en sus periódicos y el capitán Brô en su diario, repiten las mismas palabras: "inquietud general", "los negocios parecen haberse suspendido", "miles de rumores exagerados". "No me sorprendería, escribe Brô, que todo esto se convirtiese en algo muy grave que sobrepase los límites de un simple motín."

Aunque la clase trabajadora leía con avidez todas las informaciones sobre la cuestión, no se sentía en realidad afectada por ella. En un folleto escrito del 19 al 21 de febrero y publicado el 21 ó 22, *Événements actuels. Révolution des députés flétrie,* se habla con desprecio de la tormenta periodística, de las falsas alarmas que terminan en discurso: *Les temps ne sont pas mûrs, et les bastilles de M. Thiers et du National regorgent des boulets... Le Peuple est calme. Il a froid, il a faim, mais il traîne sa misère en silence. Son jour n'est pas venu.*

Marrast redactó, como se le había encargado, el manifiesto con el programa de la demostración y fue a enseñárselo a Odilon Barrot que se sentaba en aquel momento a cenar y que, sin leerlo, lo aprobó mientras añadía sonriendo: "pero no diga nada que pueda comprometer a la oposición". Pero sí la comprometía y en mucho. El tono del documento permitió a Guizot argüir que pretendiendo dar órdenes a la Guardia Nacional, los organizadores estaban creando un gobierno aparte del legal. Alarmados por el giro que tomaban las cosas, los miembros moderados del comité organizador se apresuraron a declarar en un escrito que no se proponían usurpar poderes del Gobierno

ni movilizar la Guardia Nacional. La oposición invocaba su derecho a la reunión y el Gobierno el suyo a prohibir *attroupements* y las autoridades reiteraron formal y decididamente su negativa para el banquete. ¿Qué podían hacer los diputados de la oposición? Se reunieron el día 21 de febrero a las nueve de la noche y la mayoría se pronunció por la suspensión del banquete. Odilon Barrot opinaba que sería cobarde insistir en la demostración porque los diputados, amparados en la inmunidad parlamentaria, expondrían gentes indefensas a peligros y detenciones. A esto oponía Marrast que, al retirarse los moderados, dejarían el campo libre a los extremistas y posiblemente se daría origen a una guerra civil. La decisión de Odilon Barrot fue suspender la manifestación y atacar al Gobierno en la Cámara por violar las libertades constitucionales. *Nous sommes placés entre la honte et la péril,* fue el comentario de Lamartine.

¿Sabía Marrast lo que estaba haciendo? ¿Se dejó llevar de la pluma? ¿O fue su espíritu sarcástico lo que le indujo a poner a los *dynastiques* en un apuro? D'Alton-Shée, uno de los políticos más radicales y activos relacionados con el incidente, insiste en que Marrast se había propuesto deshacer el convenio a que se había llegado con el Gobierno y da a entender un acuerdo entre Marrast y Ledru-Rollin, a quien los moderados habían apartado del asunto. Ledru-Rollin llevaría consigo la Guardia Nacional, los estudiantes y los obreros, y Marrast se encargó del manifiesto, deliberadamente vago e impreciso en lo que se refiere al papel que desempeñarían esas fuerzas en la manifestación. *Marrast résumait en deux mots notre pensée: une grande fête révolutionnaire ou une révolution.* Garnier-Pagès dice que cuando Pagnerre preguntó a unos diputados radicales qué ocurriría si se perdiese el dominio de la situación, se le contestó que la intención era obedecer la ley pero que si por *force majeure* no fuese posible guardar el control, el asunto sería responsabilidad del Gobierno. Marie recordó que, en cierta ocasión, en uno de los mítines secretos de la oposición, en vísperas de los acontecimientos de febrero, se especulaba con una lista de posibles ministros y cuando preguntó si es que preparaban una revolución, se le contestó negativamente pero añadiendo que nunca se sabe a ciencia cierta lo que puede ocurrir. Por otra parte, preparar listas de posibles gobiernos es un pasatiempo muy extendido y no hay que tomarlo muy en serio. Sería también un error adjudicar a Marrast el deseo específico de provocar una revolución. Como todo el mundo en aquella época, también él estaba imbuido del mito revolucionario, como si bailase un minueto con la imagen de la revolución, conjurándola y retirándose rápidamente; medio deseándola, medio dejándola al destino, a la Voluntad de la Historia.

En todo caso, los organizadores decidieron, por una mayoría de

80 contra 17 abandonar su propósito de manifestación fijada para el día siguiente. Aún quedaba por ver si los presuntos manifestantes se contentarían con no hacer nada. Existía el peligro de verse dominados por acontecimientos a los que habían dado origen sin desear llevarlos hasta el final.

Una vez se hubieron retirado ambas partes —los primeros organizadores del banquete, los del XII *arrondissement,* y la oposición oficial que se había hecho cargo del asunto—, los dirigentes radicales se reunieron el 21 de febrero, a las siete de la tarde, en las oficinas de la *Réforme* por iniciativa de su director Flocon. La reunión adquirió el carácter de legalidad que se desliza hacia lo ilegal y clandestino y de democracia radical que se desvía hacia el socialismo. Flocon, como ya se ha dicho, estaba en estrechas relaciones con las sociedades secretas. D'Alton-Shée, Par de Francia, Arago, Baume y Ledru-Rollin, izquierdistas de tradición jacobina, estaban al lado del historiador republicano anti-clerical Edgar Quinet y del socialista Louis Blanc. Estaban además los principales dirigentes clandestinos como Caussidière, Lagrange, Albert, Rey y el agente *provocateur,* dirigente de la "Société des Saisons", de la Hodde. Todos los observadores, D'Alton-Shée, Edgar Quinet y de la Hodde, que dice haber tomado notas taquigráficas de lo tratado, están de acuerdo sobre la actitud de Louis Blanc y Ledru-Rollin que tanto habían de destacarse en los meses inmediatos. Louis Blanc se expresó con elocuencia y emoción al hablar de los peligros con que se enfrentaría el pueblo si se decidiese continuar con la manifestación. Si se tomase semejante decisión —dijo, según de la Hodde— él se retiraría a su casa, se cubriría la cabeza con un manto y lloraría *sur la ruine de la démocratie.* Ledru-Rollin recordó a la concurrencia que las *journées* de la Gran Revolución fueron siempre preparadas con todo cuidado y esta vez no se había preparado nada. El Gobierno tenía a su disposición muchas fuerzas y, por tanto, era de temer una gran matanza entre el pueblo. No se podía hacer más que esperar una ocasión más propicia, que no tardaría en llegar porque el Gobierno se debilitaba por días. D'Alton-Shée era partidario de la acción. No le importaba que la oposición dinástica colaborase o intrigase contra los republicanos. Sabía que Lamartine, Courtais, d'Harcourt y otros diputados estaban dispuestos a la lucha.

Quizá con el propósito de acorralar a los reunidos y confiando en una decisión negativa si se planteaba la cuestión con osadía y sin vaguedadas, de la Hodde preguntó abiertamente a Cassidière si los miembros de las sociedades secretas obedecerían una orden de marcha para el día siguiente. Pero las respuestas no fueron ni firmes ni directas. El partido radical, decía Cassidière, no se había comprometido a nada y, por lo tanto, no se le podría acusar de abandonar al pueblo en el

último instante. Las masas estaban en libertad de actuar según su deseo y como, al parecer, estaban dispuestas a lanzarse a la calle, sería aquella una buena ocasión para demostrar lo que podían hacer. Lagrange opinaba que los radicales no debían provocar ninguna revuelta, pero si el pueblo la iniciaba espontáneamente no quedaría otra alternativa que la de apoyarle. Albert y Baume expresaron la misma opinión. Después de tantos años de enseñanzas revolucionarias, los jefes no podían mantenerse al margen a la hora del combate. Sin embargo, la mayoría decidió no tomar ninguna iniciativa y, en la edición de *Réforme* del día siguiente, Flocon instó a las masas a no dar al Gobierno ocasión de obtener una sangrienta victoria sobre ellas, sino que procurasen demostrar lo vacío de la oposición dinástica. Así pues, puede decirse que también los radicales se retiraron. No darían la iniciativa a las masas ya que el consejo de que se abstuviesen de acción alguna difícilmente puede interpretarse como orden de marcha, aunque existiese la reserva de que en el caso de que las masas tomasen la iniciativa los dirigentes las secundarían.

c) Iniciativa revolucionaria y carácter catalítico de la revolución

¿Quiénes eran las *masas,* el *pueblo?* ¿Una masa amorfa o figuras identificables? En esta ocasión estaban, por un lado, las unidades de la Guardia Nacional reclutadas por distritos; estaban también los militantes bien disciplinados y estrechamente unidos de las sociedades secretas y los miembros de los grupos socialistas y comunistas. No puede hablarse de afiliados a un partido político en el sentido en que se hace hoy, ni tampoco de miembros de sindicatos. Los estudiantes son los que más cerca estaban de constituir un grupo definido y aunque sería un anacronismo hablar de masas de obreros industriales marchando juntos, la cohesión de los habitantes de un *quartier* era desde luego mucho más fuerte de lo que es ahora; aparte de que, en aquellos años, maestros, artesanos y aprendices eran más fáciles de arrastrar a una lucha callejera que lo son hoy. Además del espíritu de imitación, de la naturaleza contagiosa, de la excitación general, eficaz en cualquier época, había entonces una tradición revolucionaria peculiar: los recuerdos de las jornadas revolucionarias y de las barricadas, vivos aún y embellecidos por viejos veteranos y por una juventud entusiasmada.

La idea de la organización meticulosa y detallada, preparada de antemano y llevada a cabo con plena conciencia del hecho, no es menos romántica y desorientadora que la imagen de un pueblo actuando

espontáneamente como si fuese una fuerza elemental. Más representativa de la realidad del momento sería la metáfora del que levanta las compuertas de una presa en el momento decisivo, o del que lanza al vuelo las campanas, o prende la mecha o da el primer empujón que suprime todas las inhibiciones de las masas y las pone en movimiento. Todo esto puede hacerse anónimamente e incluso por casualidad sin que el actor comprenda del todo el alcance y consecuencias de lo que está haciendo. Solo unos pocos están en condiciones de comprender la importancia de los acontecimientos. La ola avanzará por sí misma. En este sentido, es probable que los activistas revolucionarios desempeñaran un papel completamente desproporcionado con su número, no como dirigentes trazando un plan de campaña, sino como catalizador en el momento preciso y en el lugar adecuado. No tiene mucha importancia el hecho de su reducido número comparado con el de la población total, o el que no fuesen ellos los instigadores y dirigentes de la revolución. Lo más curioso del caso es que el papel de impulsor y catalizador parece corresponder en ocasiones decisivas no a un grupo de viejos veteranos expertos en la conspiración y el golpe de mano, sino a pacíficos grupos socialistas y comunistas que, por principio, repudiaban la violencia; furieristas y seguidores de Cabet, por ejemplo. Lo que parecen enseñarnos estos hechos es que, existiendo el deseo de una transformación social completa, la intención de que ésta se llevase a efecto por medios pacíficos quedó desbordada en el crítico momento del "cambio de mundos". La esperanza imprecisa se había ido consolidando hasta convertirse en la decisión de dar el último golpe a un mundo que ya estaba condenado y tender la mano hacia la nueva época que surgía con esfuerzo.

Así, pues, fue un grupo de estudiantes, con el director del diario del Quartier Latin *L'Avant-Garde* a la cabeza, el que celebró el mitin en el "Siècle" para decidir si la Guardia Nacional debía contestar al día siguiente al *appel* del Gobierno. Unos mantenían la postura de que su presencia significaría apoyo al régimen, mientras otros temían que su abstención dejase paso franco a los realistas. A pesar de la intervención de destacados diputados, entre ellos Garnier-Pagès, Duvergier de Hauranne, Carnot, Drouyn de Lhuys, Boulay de la Meurthe y de la advertencia de que la manifestación llevaría a las gentes a una trampa, se tomó la decisión de reunirse al día siguiente, armados, para apoyar la manifestación popular. El desistimiento del banquete por parte de sus organizadores, excitó a *L'Avant-Garde* a demostrar que ellos eran muy superiores. Y así, la fiebre revolucionaria empezó a extenderse la noche del 21 al 22 de febrero.

En efecto, la primer columna de manifestantes, que inició su marcha a las once de la mañana, partiendo del Pantheón y hacia la Madeleine, llevaba a la cabeza a Watripon y Bosselet con sus camaradas estudiantes; revolucionarios ardientes como Wilfred de Fonvielle y Debock; veteranos de la clandestinidad como Chenu, en realidad un *agent-provocateur;* y al furierista Philippe Faure. Este último nos cuenta en su diario el primer encuentro de la columna con los soldados, a la entrada del puente de la Concordia: "La cabeza de la manifestación se detiene. Jourdan... Debock, de Fonvielle, un joven profesor de matemáticas y yo. Llegamos al frente de la columna al Pont de la Concorde que nos cierra una veintena de *gardes municipaux* de infantería... Es un momento decisivo. Indecisión a nuestra espalda... Avanzamos. Las bayonetas se apoyan sobre nuestros pechos, pero avanzamos más. «Camaradas, ¿vais a atacar a vuestros hermanos? Vamos en son de paz, como veis; pero si disparáis estáis perdidos. No sois bastante fuertes: ¡dejadnos pasar!» Y mientras hablo, desvío la bayoneta; Fonvielle salta detrás del soldado y le seguimos una docena de nosotros; los *municipaux* se vuelven para perseguirnos; Delbock se aferra a una bayoneta que está a punto de penetrarle en un muslo... Al mismo tiempo las masas corren en nuestra ayuda y el puente cae en nuestras manos."

No hay nada más revelador de la actitud mental de estos pacíficos socialistas convertidos en ardientes revolucionarios que el diálogo entre Pierre Leroux y Philippe Faure durante una reunión furierista (el 15 de febrero) en la que se discutía la actitud a adoptar por la secta frente a la tormenta política que se avecinaba. Según Faure, Leroux, que acababa de llegar del *phalanstère* de Boussac (Creuse) donde había estado trabajando, aconsejaba insistentemente la abstención; era contrario a toda participación en el movimiento porque se trataba de un asunto burgués. En realidad, si los promotores llegasen a pensar que los socialistas podrían seguirles, se apresurarían a suspender toda acción. Más aún, cuando los burgueses se diesen cuenta de que los socialistas intervenían dejarían a las masas en el atolladero. *Ne faites rien avec de pareils alliés. Laissez les bourgeois régler entre eux leur différences.* Se estaba preparando para el pueblo una noche de San Bartolomé, y los furieristas eran "hombres de ideas", "servidores de una doctrina" y no gentes violentas. El uso de la fuerza solo está justificado en último extremo. *Ne compremettez pas l'avenir pour vouloir trop tôt le rendre présent.*

Pero Faure deseaba acción apasionadamente. Permanecer inactivo en semejante momento de crisis era lo mismo que ceder a la arbitrariedad, convertirse en cómplice de la injusticia. ¿Cómo puede propagarse una doctrina si no hay libertad de reunión? Ese derecho no era un asunto de clase sino cuestión decisiva de progreso; defenderlo era un imperativo categórico puesto que todas las demás libertades es-

taban directamente ligadas a él. "Jamás volverá a haber un momento más propicio. El partido conservador está... sumido en la confusión. *Si nous savons agir à temps, nous disposerons de tout, nous entraînerons tout le monde.*"

Unas pocas noches después, en la febril excitación de la noche del 21 al 22 de febrero, Faure escribía su testamento: "Voy a luchar por la libertad y no por un partido. Nada espero de los hombres ni de los partidos; pongo toda mi esperanza en la acción de la Providencia, ¡en una transformación religiosa que traerá consigo la regeneración de la sociedad! El Derecho ha sido atacado... Perdóname Divino Jesús, si como discípulo del Evangelio eterno no sé, como supiste Tú, preferir el martirio a la lucha... Nos van a matar en masa. Eso quizá despierte a los pueblos."

Aunque a primera vista pueda parecer extraña la impaciencia de los pacíficos socialistas si se la compara con la actitud de espera de las sociedades secretas, debemos recordar que el Gobierno, que los consideraba teóricos inofensivos, no había situado espías entre ellos, como había hecho con los grupos clandestinos. Incluso la noche del 22 de febrero, después de todo un día de disturbios, de la Hodde y Chenu fueron capaces de dominar a Caussidière e inducir a los jefes de las sociedades secretas reunidos en las galerías del Palais Royal a que continuaran esperando acontecimientos.

d) Intención y casualidad

El balance del primer día de conflictos, 22 de febrero, no se presentaba demasiado amenazador para el Gobierno. No había muertos entre las tropas; solo cuatro o cinco paisanos y algunos heridos. Había llovido durante todo el día; no se descubrían señales de la existencia de un mando ni de una acción concertada. Los manifestantes, que después de cruzar el puente de la Concordia habían entrado en el recinto de la Cámara, fueron fácilmente expulsados por los Dragones del Cuartel del Quai d'Orsay. Todo se había hecho de buen humor, mientras los manifestantes gritaban *Vivent les dragons!* Los impopulares *gardes municipiaux* se encargaron después de hacer retroceder a las turbas por el mismo puente, ocasionando la muerte de una anciana e hiriendo fatalmente a un obrero. Más tarde, durante el día, hubo diversos asaltos a arsenales y se derribaron algunas verjas de hierro. En el Rivoli se intentó sin mucho entusiasmo convertir en barricada un coche volcado, pero se abandonó en seguida el intento. Al atardecer el centro de la ciudad aparecía en calma pero se extendía cada vez más el temor de que los disturbios se corriesen hacia los demás distritos. A pesar de todo, el Gobierno no tenía motivos para creer que los acontecimientos del día fuesen algo más que un motín pasajero. Esta era la opinión de todos los interesados.

Durante la mañana de aquel día la Cámara había estado tratando de los asuntos de la Banque de Bordeaux y cuando Odilon Barrot presentó su moción contra el Gobierno por la cuestión del banquete, el Presidente la aplazó hasta el jueves siguiente, bajo la mirada despreciativa de Guizot. La Cámara Alta se negó también al día siguiente a discutir la cuestión de la ejecución de hipotecas y la de expropiación forzosa en las colonias, perturbada por la urgente interpelación de d'Alton-Shée sobre la situación en la capital.

El rey, como los jefes del Gobierno y del Ejército, seguía confiado al final del primer día de disturbios y, por tanto, no se tomaron medidas especiales. Cuando al fin se decidió abordar la situación con energía, ya no era posible convertir las unidades aisladas del Ejército en una máquina eficaz, movida de acuerdo con un plan, ni encender el entusiasmo de las tropas desmoralizadas. Garnier-Pagès y otros observadores bien informados, confiesan su desconcierto ante la falta de energía y previsión y la parálisis casi total que parecía haberse adueñado de las fuerzas gubernamentales. En el Cuartel General de la Guardia Nacional, por ejemplo, el *bataillon de service* no pudo dispersar a la muchedumbre ni evitar que los manifestantes gritasen bajo las ventanas de las Tullerías *Vive la Réforme!* e intentasen levantar una barricada en las proximidades.

Luis Felipe había estado reconviniendo al prefecto del Sena, Rambuteau, por haber tratado de intimidarle y había dicho al ministro del Interior que los parisinos jamás harían una revolución en invierno. Cuando se canceló la manifestación solo sintió desprecio por aquellos "cobardes parlanchines". Al día siguiente todavía estaba seguro de que todo pasaría en seguida, cuando la muchedumbre hubiese liberado toda la tensión acumulada. El general Sebastiani no se preocupó de averiguar el estado de ánimo del Ejército. Sus oficiales respondieron con el silencio cuando en broma comentó que el Ejército, como la mujer de César, debía estar por encima de toda sospecha.

¿Cómo explicar tanta confianza en hombres cuyas mentes nunca estaban libres de recuerdos revolucionarios, sobre todo a la luz del rápido y total colapso que había de acontecer poco después? Al parecer, tanta indiferencia no era en el fondo más que el reflejo de una actitud de autodefensa contra el temor profundamente arraigado que les inspiraba la revolución, más exactamente la creencia en su carácter inevitable. Una vez admitida la realidad de la revolución, el pánico sería incontenible y de ahí la negativa a reconocer la gravedad de la situación. Y, en efecto, tan pronto como no hubo ya la menor duda

sobre la realidad del peligro, todas las defensas se desmoronaron y el colapso total se produjo con velocidad de relámpago. Como veremos, en los momentos decisivos, se recordaban todavía, irresistiblemente, los días revolucionarios y sus consecuencias.

La Guardia Nacional tenía en su mano la clave de la situación; su intervención o su abstención sería decisiva. Como institución (ya lo hemos dicho) la Guardia Nacional simbolizaba las ambigüedades e incoherencias del sistema de Julio: era un instrumento gubernamental contra los disturbios y, al mismo tiempo, la defensa de la sociedad contra cualquier proyecto tiránico por parte del Gobierno, que, por medio de ella, había puesto en manos de las clases propietarias la tarea de suprimir los motines con el fin de liberarlas del temor que, sin duda, les inspiraba la acción directa del Gobierno contra el pueblo. Se trataba pues, de una alianza difícil, muy susceptible de convertirse en conflicto. La Guardia Nacional tenía atractivos especiales para la infiltración de elementos revolucionarios extremistas. El régimen no podría nunca estar seguro de ella; tanto es así que, durante los diez años anteriores a 1848, Luis Felipe jamás pasó revista a sus tropas, temeroso de manifestaciones desafectas. En febrero de 1848 la Guardia Nacional de París era, pues, una fuerza muy imprecisa. Cuando los organizadores de la manifestación convocaron a la Guardia Nacional como parte del cuerpo ciudadano para que se manifestaran contra el Gobierno, el general Jacqueminot dio una orden prohibiendo a sus hombres toda participación, en unidades o individualmente, con o sin armas, salvo en el caso de que el Gobierno mismo lo ordenase. Poco después, el Gobierno mismo decidía movilizar la Guardia; sin duda, en parte como medio de evitar que se uniese al pueblo, pero solo las legiones de uno o dos de los *arrondissements* más conservadores obedecieron las órdenes del Gobierno. Las demás unidades se mostraron en su mayoría reacias a la obediencia mientras los elementos más izquierdistas, en principio, se abstuvieron. Incluso los que respondieron rápidamente a la llamada oficial, lo hicieron más como medio de expresar su protesta contra el Gobierno que por deseo de apoyar a sus fuerzas contra el pueblo.

Ya el primer día de la Revolución, los 600 hombres, de los 800 de la II Legión que respondieron a la llamada de Marie, gritaron *Vive la Réforme!*, fraternizaron con las masas y compartieron sus armas con el pueblo. A la mañana siguiente ya no quedaba la menor duda de que la Guardia Nacional en su totalidad defendería al pueblo contra los ataques de la Armée de Ligne y la Guardia Municipal. No tomaría la iniciativa en una revolución, pero haría saber al Gobierno cuáles eran sus sentimientos y le dejaría que actuase en consecuencia.

Siguiendo los consejos de Crémieux, los oficiales de la Guardia Nacional del IV *arrondissement* adoptaron una resolución según la cual solo saldrían a la calle para mantener la seguridad pública, pero al hacerlo declaraban su intención de no constituirse en "defensores de un ministerio corruptor y corrompido" cuya política y tendencias repudiaban. Pedían además "la inmediata destitución y procesamiento" de los miembros del Gobierno. Semejante actitud no les convertía precisamente en elemento represivo de los disturbios populares en nombre del Gobierno. Ciertas fuentes de información (de la Hodde), no exentas de sospecha, decían que la Guardia Nacional estaba infestada de emisarios de las sociedades secretas con uniformes falsos, y que especialmente en la decisiva III Legión tenían gran influencia los conspiradores y algunos de sus oficiales (Víctor Bouton) mantenían estrechos contactos con la clandestinidad y con los grupos socialistas. Esta actitud de la Guardia Nacional haría fracasar el famoso plan Gérard para reprimir los desórdenes; por otra parte, tampoco existía ningún sitio en el que los rebeldes se hubiesen hecho fuertes y que pudiese tomarse por asalto. Las unidades del Ejército estaban ya aisladas.

La postura adoptada por la Guardia Nacional hizo reaccionar al fin a Luis Felipe y le indujo a destituir a Guizot. Pudo ser ese el momento en que la rebelión cesase, sin llegar a convertirse en revolución. Se ha indicado a este respecto que constituyó un error capital no retirar las tropas regulares después de la dimisión de Guizot, dejando la tarea de restaurar el orden en manos de la Guardia Nacional. Lo que parece más verosímil todavía es que, de no haber sido por la trágica descarga de fusilería de Capuchinos, la Guardia Nacional habría hecho causa común con el Ejército en el restablecimiento del orden.

Para Lamartine, el incidente de Capuchinos fue "un 20 de junio para mañana... Pasado mañana tendremos otro 10 de agosto".

Puede decirse también que la destitución de Guizot no bastó a los rebeldes y que el descontento de los elementos extremistas ante la idea de retirarse tan pronto y con tan escasos logros, favoreció la continuación de la lucha. De todas formas, el tiro disparado frente al Ministerio de Estado por un soldado en defensa de un oficial al que amenazaba un manifestante armado de una antorcha, o, como dice la leyenda, hecho deliberadamente por el conspirador Lagrange, o debido quizá a un accidente, y la consiguiente matanza entre las masas que avanzaban irresistiblemente, desencadenó una serie de consecuencias incalculables. *On massacre le peuple,* el pueblo que había sido llevado a una trampa. La concesión del rey había sido un ardid. El pueblo, pues, tenía que ser el que mandara y debía negarse a todo lo que no fuera recibir la totalidad del poder y de la justicia. El *cortège*

que por la noche retiró los cadáveres, a la luz de la antorchas, excitó más los ánimos y lanzó al pueblo a las barricadas. Los estudiantes se reunieron en *L'Avant-Garde* para escuchar las palabras de Lagrange incitándoles a una lucha desesperada. *On comprit qu'il s'agissait pour la démocratie de vaincre ou de mourir* informó después la *Lanterne du Quartier Latin.* Sin dirección y sin plan concertado se asaltan los arsenales y los cuarteles, se roban armas, se desarma a los soldados, se destrozan los pavimentos de las calles, se talan los árboles, se vuelcan los vehículos y se levantan barricadas.

El Maréchal Bugeaud, experto en sofocar rebeliones, recientemente nombrado y cuya designación se esperaba disiparía la impresión producida por la designación por el rey de Odilon Barrot y Thiers para formar gobierno, después del fracaso de Molé, no basta ya para dominar la situación y obligar a los ciudadanos a que suspendan la ofensiva. Las fuerzas armadas empiezan a desintegrarse rápidamente; sus unidades se retiran en bloque, protegidas por la Guardia Nacional contra la iracundia de las masas. Los soldados entregan las armas o se les despoja de ellas. Los dirigentes políticos corren de barricada en barricada implorando el alto el fuego.

La sensación de triunfo se apodera de los entusiastas de la Revolución que piden el asalto a las Tullerías y la proclamación de la República. Ya no se contentan con la disolución de la Cámara y la destitución del mariscal Bugeaud. Proudhon, escéptico al principio, acepta la sugerencia de Flocon y redacta un cartel con una sola frase: *Louis-Philippe nous fait assassiner comme Charles X; qu'il aille rejoindre Charles X.* En otros carteles se advierte al pueblo que no se deje engañar por *endormeurs* como ocurrió en 1789, 1792 y 1830. De forma característica la *Démocratie Pacifique* furierista formula el primer programa revolucionario, que va mucho más lejos de lo que exigían las demandas hechas el día anterior por Ledru-Rollin, d'Alton-Shée y Louis Blanc, tales como, amnistía general, completa libertad de reunión, reforma electoral y la concesión de poderes absolutos en la capital a una Guardia Nacional democrática. El nuevo programa exige la disolución de la Cámara y la convocatoria de asambleas primarias basadas en el principio de que todo miembro de la Guardia Nacional democrática es elector y elegible. Todos los diputados recibirán un sueldo y, aunque se respetará la propiedad privada, el derecho al trabajo será garantizado mediante una asociación fraternal entre los jefes de industria y los trabajadores. La santa alianza de los pueblos acabará para siempre con la guerra. Francia se proclamará guardiana de todas las nacionalidades oprimidas con el fin de establecer su total independencia: *fraternité universelle.*

El fatal disparo de Capuchinos y la descarga subsiguiente se repiten ante el Palais Royal cuando, camino de las Tullerías, los dirigentes de los rebeldes, entre los que figuran los conspiradores Flocon, Baume, de la Hodde, Albert, Pilhes, Caussidière, Chenu y Lagrange, intentan arrancar las armas a las tropas. La excitación popular llega al máximo y ya es tarde para que el rey proclame su derrota y se muestre dispuesto a acceder a las exigencias del pueblo. Luis Felipe no podía aceptar la sugerencia de Thiers de marchar a Saint Cloud, reunir allí 60.000 soldados y atacar París; eso significaba fuga y no podía por menos de acordarse de Varenne. Sale el rey a revistar las tropas, pero la recepción de que es objeto le obliga a abandonar su propósito antes de terminar la ceremonia. Los jefes del Ejército, los dirigentes del régimen, diputados y confidentes, se reúnen en el despacho del rey para asistir al final de la Monarquía. Vuelve a repetirse el 10 de agosto. Ya no se guarda la etiqueta palaciega ni se procura mantener las apariencias; las damas reales lloran y se lamentan en voz alta. "La ola aumenta, la ola aumenta", repite constantemente Thiers. Crémieux aconseja más concesiones, aún hay esperanza. El rey accede a todo: Thiers será Primer Ministro y el mariscal Gérard sustituirá a Buggeaud; pero el general Lamoricière dice que ya no bastan esas concesiones. El pueblo pide más. Si lo que pide es la abdicación, no se le concederá jamás. Solo con la vida del rey; pero, poco después, al oír unos disparos el rey anuncia: *j'abdique.* Se le presiona para que escriba la abdicación inmediatamente, de su puño y letra, en favor del pequeño conde de París: *plus vite!*

En el vecino Château de l'Eau la lucha continúa al mando de dirigentes de las sociedades secretas: Grandmesnil, Jeanty-Sarre, Pilhes, Lagrange, Albert, Lacolouge, Fayolle, Caussonel y Tisserandot. Llegan el general Lamoricière y el mariscal Gérard con el documento de la abdicación real pero ya es tarde. Los insurgentes quieren una República y no una Regencia. Dicen unos que Lagrange se apoderó del documento y desapareció con él para que las turbas no se enterasen de la abdicación. Poco después se asaltaba el Palais Royal.

e) La imposición violenta como forma de legitimidad revolucionaria

La doctrina revolucionaria dice que cuando el orden establecido cae derrotado por un levantamiento espontáneo del pueblo contra la opresión tiránica, todos los poderes recaen en el pueblo. Él mismo, y no sus representantes, toma las cosas en sus manos y ejerce directamente sus derechos soberanos sin que nadie le dicte o controle sus actos. Pero ¿quién es el pueblo en medio del caos y la confusión

revolucionarios? En última instancia, aquella fuerza que consiga demostrar que sus exigencias son las del pueblo mejor que cualquier otra. ¿Y qué es lo que le permite imponerse? La respuesta evidente es la superioridad numérica y el mejor armamento, y más exactamente, el disponer de ambos elementos en el momento y lugar oportunos. Esto último exige un alto grado de planificación consciente, es decir, una perfecta preparación. Pero cuando no pueda existir esa preparación deliberada, serán la casualidad y la suerte las que decidan la cuestión. Ahora bien, en un conflicto de fuerzas opuestas, en el que nadie puede invocar ley alguna y todos hablan de abstracciones tales como voluntad del pueblo, interés nacional o virtud superior, incluso la hegemonía de la fuerza y el sometimiento a ella dependen de imponderables como la fe en uno mismo o la falta de ella, la fuerte personalidad, la mano firme o débil, tanto como de la auténtica disposición de fuerzas. La fe y la convicción cuentan mucho.

El partido que al fin se sitúa en semejantes circunstancias queda siempre expuesto y vulnerable al ataque de grupos más radicales aún, que actúan en nombre de los mismos principios que le elevaron al poder como gobierno revolucionario, es decir, el derecho del pueblo a oponerse a toda opresión y confirmar su soberanía superior a la de cualquier gobierno. ¿Quién ha de decidir entre los rebeldes de ayer convertidos hoy en gobierno, y los rebeldes de hoy, eliminados ayer por un aliado más afortunado? Algunos dirán que el voto popular bien ordenado y basado en el sufragio universal.

Sin embargo, si subsisten fuerzas para las que la voluntad popular expresa no puede ser la auténtica por falta de madurez del pueblo o por la presencia de influencias inhibitorias y falseantes, las fuerzas protestantes que se consideran depositarias de la voluntad implícita del pueblo, se sienten también con derecho a recurrir a la doctrina revolucionaria para combatir al gobierno resultante de unas elecciones generales. Dado lo abstracto de su postura, en realidad su actitud es un recurrir al poder de la fuerza, esta vez contra lo que, a juzgar por las apariencias, constituye el sufragio universal. Es necesario, pues, un alto grado de convicción mesiánico-totalitaria para contener las inhibiciones que indudablemente engendraría la idea de un alzamiento contra el voto popular.

Cuando, horrorizado ante la invasión de la Cámara por la muchedumbre, el general Gourgaud intentó detener a los insurgentes invocando la santidad del lugar, le contestó Cochet que los antecesores de los rebeldes habían traspuesto aquellas mismas puertas veinte veces ya. Bien podía el pueblo irrumpir una vez más en "la cámara de la corrupción". El capitán Dunoyer, subiéndose de un salto a la tribuna, desplegada la bandera y desnuda la espada, tronó: "aquí no hay otra autoridad que la de la Guardia Nacional, representada por los cuarenta mil hombres armados que rodean este edificio". Ledru-Rollin pide la formación de "un gobierno provisional nombrado por el pueblo mismo y no por la Cámara".

Cuando, después de una sonora peroración de Lamartine sobre la majestad del Destino que humilla a los poderosos y ensalza a los humildes, se acaba con toda esperanza de establecer una Regencia, y la infeliz princesa Helena, anegada en lágrimas, con el pequeño conde de París, es conducida fuera de la Cámara, se vota la lista de ministros del nuevo gobierno provisional no por los diputados y de una manera ordenada sino por aclamación de los invasores de la Cámara expresada en gritos, silbidos, golpear de armas y aplausos.

Pero no existía razón decisiva para que la voluntad del pueblo se proclamara en la Asamblea Nacional. En realidad, existía otro lugar con un derecho mucho más tradicional a semejante honor, y era el Hôtel de Ville, sede de la gloriosa Comuna de la Gran Revolución. De hecho ya había habido quien intentara establecerse en el Hôtel de Ville como cabeza de un gobierno popular revolucionario. El capitán Jourdan, de la VIII Legión de la Guardia Nacional, *fabricant de vignettes pour les confiseurs* se dirigió desde la Plaza de la Bastilla hacia el Hôtel de Ville, en compañía de dos oficiales de la Legión, tres estudiantes de la "École Polytechnique" y otro estudiante, Wilfred de Fonvielle, a las 12.30 del día. Aunque el edificio estaba todavía rodeado de tropas, el ingenioso capitán consiguió entrar y hacerse conducir, como portador de un mensaje oficial importante, ante el prefecto M. de Rambuteau. Una vez ante él le anunció que, dado que las tropas reales habían abandonado sus puestos y la autoridad del rey había caído, también el prefecto debía dejar su puesto. Aunque algunos miembros del "Conseil Général de la Seine" protestaron ante tanta audacia (¿con qué autoridad actuaba?) el prefecto cedió al instante, pero no quiso dar órdenes a sus subordinados. Si el capitán Jourdan era en efecto el jefe, que se hiciera obedecer por sí mismo. Y el prefecto se retiró. Quizá también M. de Rambuteau recordaba los días de la Comuna. Jourdan se declaró dispuesto a asumir el poder de un gobierno revolucionario provisional y, cuando los escasos concejales presentes protestaron contra el procedimiento, Flotard propuso la inmediata convocatoria de una reunión del "Conseil Municipal" para que se hiciese cargo del gobierno de la ciudad. Se reunieron aproximadamente una docena de concejales, rodeados de unos cientos de revolucionarios armados. Jourdan dio un paso para ocupar la presidencia pero se le obligó a cederla al Dr. Thierry: Delestre, que había estado muy activo en el XII *arrondissement,* propuso la proclamación de una *Commune Révolutionnaire.* Aún no se tenían noticias de la proclama-

ción del Gobierno Provisional en la Cámara y entre ellos se produjo un acalorado debate, mientras un subcomité especial pasaba a otra habitación para redactar un manifiesto al pueblo. Cuando todavía se discutían apasionadamente los pros y contras de la moción, llegó jadeante una comisión parlamentaria, compuesta por Garnier-Pagès, de Beaumont y Malleville, con la noticia de la proclamación por Luis Felipe de una Regencia. Se multiplicaron entonces las protestas contra los *corrompeurs* y *endormeurs* y no se quiso ni oír hablar de regencias o realezas de ningún tipo. Beaumont tuvo la desgracia de referirse, sin darse cuenta, al honor de haber visitado a Su Majestad por la mañana y un hombre del pueblo, el prototipo del *quarante-huitard*, con una larga barba roja, una enorme cabeza calva, armado de rifle y con un cinturón de municiones sobre el pecho, tronando con la voz iracunda del pueblo, pidió la pena de muerte para Luis Felipe. El pueblo soberano sólo podía tratar con desprecio la pretensión del tirano destronado de decidir sobre el gobierno de Francia. Con objeto de apaciguar el ardor revolucionario, el presidente Thierry propuso inmediatamente un voto para abolir la pena de muerte en la nueva Francia. No volvería a repetirse una nueva *Commune* revolucionaria ni ningún Comité de Seguridad Pública. Se restableció la antigua *mairie*, con Garnier-Pagès de *maire*.

En medio de la terrible confusión producida por la aparición de nuevas masas de gente que empujaban a las que les habían precedido, con mítines públicos improvisados en pasillos y despachos, Lamartine y el Gobierno Provisional hicieron su ceremoniosa entrada rodeados de trabajadores. El Gobierno intentó aislarse en una habitación, que al fin consiguieron alcanzar, pero los que se habían nombrado a sí mismos sus guardias personales no quisieron dejarles solos en sus deliberaciones. Poco después, una nueva avalancha de gente traía a hombros a Louis Blanc y a Albert, a los que la *Réforme* había nombrado ministros, pero a los que el *National* y los "Hacedores de Reyes" de la Asamblea no querían reconocer. Lagrange, que se había nombrado a sí mismo gobernador del Hôtel de Ville, recibió la procesión iluminada con antorchas. Forzadas las puertas de la habitación, los nuevos ministros fueron recibidos con frialdad por los del Gobierno Provisional: *que viennent-ils faire ici?*, y cuando Louis Blanc se vuelve al venerable Dupont de L'Eure y Arago con un "bien, deliberemos", Arago le contesta "no sin que antes salga usted de la habitación". Los que habían nombrado a Louis Blanc no eran el mismo pueblo virtuoso que nombrara para el Gobierno Provisional a Arago y sus amigos. Al fin, Louis Blanc, Albert y Flocon fueron nombrados Secretarios de Estado.

Toda revolución tiene dos fases: el levantamiento contra la tiranía y el establecimiento de un nuevo gobierno. Si a la primera corresponde el principio del *Sauve qui peut*, la segunda exige teóricamente la libre acción del único soberano legítimo, el pueblo, en las urnas. Con todo, aunque solo sea provisionalmente, debe haber un gobierno intermedio que ocupe el vacío que deja la desaparición del viejo sistema. En calidad de principal portavoz de la nueva autoridad, Lamartine declaró "la República provisional adoptada por el pueblo de París" sin que ese pueblo de París tuviese la intención de sustituir con su opinión la voluntad de todos los ciudadanos de Francia, la cual se expresaría, en un futuro inmediato, en asambleas primarias que decidirían la forma definitiva de gobierno. Los activistas revolucionarios presionaban violentamente para que se proclamase inmediatamente la República. Una nueva columna de manifestantes, procedentes del Quartier Latin y encabezada por el estudiante Lavarenne, asaltó el Hôtel de Ville para obligar al Gobierno Provisional a la proclamación de la República. Lagrange resentido, pero impotente, intentó detener a los intrusos, como Arago y Lamartine habían intentado hacer con Louis Blanc y Albert.

La República era una meta absoluta para los extremistas; fuera de toda duda y sin necesidad de ser sometida a votación; someterla a discusión y voto era tanto como dudar de su validez absoluta. Cuando Lamartine salió para arengar al pueblo, se le recibió con gritos de "¡Proclamad la República!" "¿Con qué derecho os habéis constituido en Gobierno?" Si no tenían suficiente convicción para proclamar una República, ¿con qué derecho habían hecho la revolución y proclamaban un gobierno provisional? Eran todavía realistas obsesionados con la legitimidad monárquica.

"Me preguntáis con qué derecho nos hemos apoderado del gobierno del pueblo —exclama Lamartine—. Os lo diré. ¡Con el derecho de la sangre que corre por las calles, del fuego que devora los edificios, de la nación sin jefe, del pueblo sin guía, sin órdenes, y mañana, quizá, sin pan! ¡Con el derecho de los más entusiastas y de los más valientes! ¡Con el derecho de los que, por amor a la patria, no temen suscitar sospechas ni exponer sus cabezas al patíbulo de los reyes ni a su venganza! Ese derecho lo hemos encontrado en nuestras propias conciencias, en los riesgos que corremos, en la voz del pueblo que nos llamó. Y, en definitiva, vosotros tenéis el mismo derecho que nosotros a dedicaros al bien común. Venid y participad. Vosotros sois ahora los señores, pero no prolonguéis este *scrutin terrible*, imposible de mantener en medio de tanta sangre y fuego."

El pueblo siguió pidiendo a gritos la República inmediatamente y, al oírles, Lamartine pronunció una conferencia sobre lo que significa una república: "es el gobierno de la razón... de la justicia". ¿Se

consideraban preparados para disfrutar de un gobierno que emanase de su razón solamente? ¿Se sentían lo suficientemente virtuosos, lo suficientemente justos, lo bastante magnánimos para no vengarse de sus enemigos? Sí, todos creían reunir esas condiciones y Lamartine les aseguró que, siendo así, tendrían república. Pero no se la podía improvisar de cualquier manera, en medio de la noche, con tanta confusión y sedición. París sólo puede expresar sus preferencias y llevarse la gloria de la iniciativa, pero tiene que respetar el derecho de los 36.000.000 de ciudadanos franceses del resto del país a ratificar o rechazar la decisión de la capital: *dans le suffrage universel, première vérité et seule base de toute république nationale.* La lucha continuó durante un buen espacio de tiempo, ahogada la voz de los oradores por el estruendo del griterío y con nuevas turbas presionando, hasta que se alzó sobre las cabezas de los manifestantes un gran cartel que decía: *La République une et indivisible est proclamée en France.* Gracias a ello pudo Ledru-Rollin convencer a sus colegas de que proclamasen la República, "clara, firmemente y sin más dilación", pendiente tan solo de la ratificación popular.

Durante los primeros días, el Gobierno Provisional pudo mantenerse a flote pero no como único dueño de la situación. Los extremistas, reunidos en la Salle St. Jean, formaron una entidad denominada "Delegados del Pueblo", constituida por un representante de cada *arrondissement* y dos de cada *banlieu,* que permanecerían reunidos sin interrupción para vigilar, en beneficio del pueblo, todas las deliberaciones del Gobierno. El comité, presidido por Drevet père, comerciante, lo integraban tres hombres de letras, dos químicos, un estudiante, un artista, un médico, un superintendente de obras, un maestro mecánico, un fabricante y otras personas de ocupación similar. El Gobierno se negó a reconocer a los "Delegados del Pueblo", que continuaron reuniéndose durante unos días y, por fin, desaparecieron.

Los jefes de las sociedades secretas Caussidière, Sobrier, Cahaigne y el *agent-provocateur* Chenu, ocuparon mientras tanto el cuartel general de la Policía, para organizar una policía del pueblo revolucionario que sustituyese a la oficial. Las nuevas fuerzas vestirían blusas de obreros y, en una declaración publicada por su cuenta, Caussidière anunciaba que "con el fin de vigilar el cumplimiento de las medidas que el Gobierno Provisional había de tomar, la voluntad del pueblo había elegido como delegados suyos, en el Departamento de Policía, a los ciudadanos Caussidière y Sobrier".

CAPITULO 2

LA REVOLUCION QUE NO LLEGO A REALIZARSE, CARICATURA DE LA GRAN REVOLUCION

a) Nada fracasa tanto como el éxito

Lo que dijo Chesterton de los credos e ideologías podría quizá aplicarse a las revoluciones: nada fracasa tanto como el éxito. Desde el punto de vista de los partidiarios de la revolución total, la rendición completa e inmediata del régimen monárquico y la aparente aceptación general del principio de soberanía popular, fueron una desgracia. Para que una revolución total imponga su mensaje necesita enfrentarse con una implacable oposición, confabulaciones alevosas de un enemigo nacional, levantamientos contrarrevolucionarios; en una palabra, un estado de alarma constante.

Durante los primeros tiempos de la Revolución de Febrero, no se alzó ni una sola voz contra el sufragio universal como única base de legitimidad constitucional, con sus correspondientes libertades y garantías constitucionales. Todos los partidos competían entre sí en cuanto a su profesión de entusiasta fidelidad a los principios democráticos. Como veremos más adelante, en los programas de todos los partidos aparecían vagas promesas de reforma social, a las que todos los dirigentes se decían comprometidos en principio. Ante tanta unanimidad, lo único que podía hacerse era celebrar en seguida unas elecciones generales que, por primera vez en la historia, convertirían en realidad el principio de sufragio universal, igual y secreto. La soberanía popular, concepto tan incuestionable como lo fuera el derecho divino a los ojos de sus creyentes, sustituiría al sistema de Julio en fraudulentas pretensiones y oportunismo sin principios.

Pero la forma democrática no era el fin de todo; los auténticos revolucionarios deseaban ardientemente la reforma de la sociedad. Desde el punto de vista democrático ortodoxo, la reforma social no tenía otra significación que la de ser función o emanación de la sobera-

nía popular. Es decir, no podía llegarse a ella hasta que el pueblo hubiese hablado democráticamente, ni tampoco podía llevarse a cabo independientemente, ni en un plano distinto y especial, que no fuese el de decisión adoptada por el pueblo libre y democráticamente. Sin embargo, había también otra tradición. Para sus mantenedores, la Gran Revolución francesa no pasó de ser una gran lección de guerra de clases y de la necesidad de imponer una dictadura terrorista. Las quejas y amenazas e incluso las grandes antinomias morales reveladas en el espectáculo de los jefes revolucionarios devorándose unos a otros eran, según ellos, parte integrante del gran drama de la Revolución, tan insondable e inspirador de temor en sus vuelos como terrible en sus caídas. Los seguidores de esta tradición habían dedicado toda su vida a la idea de revolución y a su activa preparación. En los primeros tiempos de la Revolución de 1848, los hombres rendían culto a la memoria de los trágicos acontecimientos de 1793 pero se alegraban de no haber tenido que experimentarlos personalmente ya que, al parecer, no había en realidad necesidad de ello. No subsistía una corte que intrigase con potencias extranjeras; el clero bendecía el árbol de la libertad en lugar de incitar a los campesinos a una nueva Vendée. Nadie emigraba ni hubo otra Coblenza, y los antiguos dignatarios aceptaban sumisos la destitución o se apresuraban a jurar fidelidad a la República.

Incluso un revolucionario, conspirador y alborotador, pronto a la sospecha y el resentimiento casi hasta lo paranoico, como Raspail, podía escribir en su periódico, de nombre tan amenazador como el de *Ami du peuple,* el 12 de marzo: "¡Un terror como el de 1793 hoy, en 1848! Carece de sentido; sería una atroz locura; drama concebido por un Nerón, el incendio de Roma para reproducir el de Troya. Y ¿contra quién? Contra nosotros mismos, sin duda, puesto que todos pensamos igual. El clérigo que en el 93 se avergonzaba por haber jurado fidelidad a la República ¿no lo hace hoy con las dos manos en el corazón? ¡Esta República cuyo programa está en los Evangelios, en el primer capítulo de los Hechos de los Apóstoles! ¡La República que, por sí sola, puede convertir en realidad el sueño del Apocalipsis y traer el feliz milenio al mundo, reproduciendo la admirable fraternidad que se impuso entre los discípulos a los pies de la cruz de Cristo, el más sublime republicano de la historia! ¿Quién acabó con la edad de oro del cristianismo sino la monarquía con sus divisiones en clases y órdenes?... La cristiandad es libertad en Dios; la monarquía es la esclavitud del paganismo. Con la República el cristianismo ha triunfado. La nobleza, purificada como nosotros mismos en la cruz del sufrimiento, ha comprendido en las montañas del exilio lo que nosotros aprendimos en los camastros de la prisión, lo dulce

que es el aire de la libertad en la propia patria, cómo calienta el sol de Francia los corazones y los lleva al amor a la patria, la tierra en que nacimos, aunque fuese madrastra! ¡Cuánta más nobleza y grandeza tiene el título de ciudadano francés que el de cualquier barón extranjero... que se alista en las filas del soldado-ciudadano! ¡Dejad que venga el extranjero a interrumpir nuestra fiesta familiar! Coblenza y Valmy unirán las manos como buenos franceses para recibirle. Durante quince días solo veo franceses por todas partes y en ninguna enemigos. ¡Atreveos a hacer funcionar la guillotina en medio de un pueblo de hermanos! ¡Acabaríais en Bicètre (manicomio) como en el último día de carnaval!"

Gracias a ese espíritu salvó su vida el espía y *agent-provocateur* de la Hodde. El tribunal secreto compuesto por dirigentes de las sociedades secretas a las que había estado traicionando durante muchos años, le ofreció la oportunidad de suicidarse con pistola o veneno, pero le dejó escapar sin castigo a instancias de Albert.

Todavía a fines de marzo los diarios conservadores como el *Journal des Débats* daban rienda suelta a su lirismo sobre el "espectáculo nunca visto" en ninguna época ni país, sobre la templanza demostrada por una "sociedad de 35.000.000... *livrée à elle-même*", dueña de sí misma y, a pesar de todo, ¡tan civilizada, tan humana!

b) Efecto paralizador del mito revolucionario

¡Dejad hablar al pueblo, al pueblo íntegro; y cualquiera que sea su veredicto, sabio o necio, es la voz de Dios, de la razón, de la justicia! A pesar de todo, surgieron dudas graves. ¿Puede pesar igual la opinión de los que ayer mismo tenían al pueblo maniatado, engordaban a costa de su esfuerzo y recurrieron a la fuerza y al ardid para evitar la expresión del deseo popular que la de los que soñaron con la República durante muchos años, lucharon por ella en las barricadas y pasaron los mejores años de su vida encarcelados por defenderla? Y ¿acaso puede un pueblo, envilecido durante generaciones por secuaces y agentes de los explotadores, inhibido por el prestigio de los notables, ser considerado con madurez y convencimiento suficientes para hablar con plena libertad? ¿Se atreverá siquiera a hacer uso total de sus derechos y libertades? Lo más natural era, pues, que los más entusiastas revolucionarios quisiesen ofrecerse como guías a todos aquellos que creían faltos de una preparación suficiente.

En las circunstancias normales de un régimen libre y bien establecido, es corriente que surjan individuos y grupos, periodistas y políticos, partidos y organizaciones diversas, con la pretensión de ser

los encargados de ilustrar a sus conciudadanos. En el ambiente de la tradición revolucionaria, con sus postulados de verdad única, su defensa del derecho a la resistencia armada contra la opresión y el principio de la absoluta supremacía de la acción popular directa sobre cualquier cuerpo representativo establecido, cualquiera de esos grupos de guías del pueblo tenía que inspirar temor por su posible deseo de usurpación violenta. Todos se acordaban de la Gran Revolución, sus Clubs y su sociedad jacobina, de los días históricos, de la acción directa del pueblo en el momento álgido de la crisis guiado por la vanguardia de una *élite* revolucionaria y, sobre todo, de la dictadura del Comité de Seguridad Pública y los Representantes en misión.

Los entusiastas de la revolución se sentían demasiado coartados por el respeto al principio de sufragio universal y el ambiente general de conciliación para atreverse a recurrir a la imposición violenta. Pero la constante invocación a los recuerdos de la Gran Revolución y la retórica revolucionaria empleada por los elementos extremados pretendía asustar a los tímidos y proporcionar munición a los enemigos mal intencionados.

Siendo el Gobierno Provisional el producto de un levantamiento revolucionario, y careciendo de una fuerza armada digna de su confianza, resultaba extremadamente vulnerable y podía convertirse a su vez en pasto de otro levantamiento análogo al que le llevó al poder. Consecuentemente, el Gobierno Provisional tuvo que esforzarse hasta el límite por conseguir el apoyo incondicional de una fuerza armada, al mismo tiempo que procuraba por todos los medios posibles socavar la unidad y las energías de las cohortes armadas de activistas revolucionarios que podían volverse contra él en cualquier momento. Habiendo leído tanto sobre el Gran Comité de Seguridad Pública, no faltaron miembros del Gobierno Provisional que jugasen con la idea de ganarse el afecto popular y con él asegurarse la verdadera jefatura del pueblo revolucionario, convirtiéndose en el defensor dictatorial de las conquistas revolucionarias contra la anarquía y la contrarrevolución. Trataron de conseguir una clientela personal entre los dirigentes extremistas. En una interesante nota, Daniel Stern reflexiona sobre el hecho de que, una tras otra, varias de las principales figuras de la Revolución de Febrero dejaran escapar la oportunidad de hacerse con el poder, como si "les paralizase una fuerza oculta". Lamartine se vio cortejado asiduamente por elementos burgueses y conservadores para que se convirtiese en el dictador, guardián de la ley y el orden. Los elementos jacobinos del Ministerio del Interior y el Departamento de Policía, especialmente Caussidière, junto con George Sand, Barbès, Jules Favre, Carteret y otros que estaban en el secreto, deseaban apoyar a Ledru-Rollin, al que creían cortado por el mismo patrón que Danton, para la Jefatura de un Comité de Salud Pública, y no fueron pocos los que le vieron ya en el poder con ocasión de las manifestaciones del 16 de abril. Sin embargo, Ledru-Rollin protestó enérgicamente por el uso indebido que se había hecho de su nombre por parte de una facción. Prefería morir antes que "sucumbir a su tiranía" y traicionar a sus colegas. El 28 de febrero pudo ser Louis Blanc el que se adueñase de los poderes dictatoriales, cuando 12.000 hombres se manifestaron en pro de un Ministerio del Progreso que "aboliese la explotación del hombre por el hombre" y estableciese una "organización del trabajo" y volvió a tener una nueva oportunidad el 17 de marzo. Incluso el terror de todos los burgueses, Blanqui, perdió también su oportunidad inmediatamente después de la proclamación del Gobierno Provisional, a su llegada a París, procedente de la prisión, cuando el Gobierno, en el Hôtel de Ville, corría grave peligro por el conflicto sobre si la bandera debía ser la roja, *emblème de l'ardente charité,* símbolo del *mystère suprême de l'amour divin,* con frase de Louis Blanc y, por lo tanto, el color que correspondía a una rebelión victoriosa de un pueblo que abría una nueva era en la historia, o la tricolor que, a pesar de la profanación de que había sido objeto por la Monarquía de Julio, era, según Lamartine, la bandera bajo la cual los ejércitos triunfantes de la Francia revolucionaria llevaron sus ideales a todos los rincones de Europa. Daniel Stern habla también de la renuncia del general Cavaignac al poder ilimitado, después de sofocar los levantamientos de junio, como ejemplo de suprema renuncia. Se refiere después al Presidente Luis Napoleón Bonaparte, que también se negó a dejarse tentar por la posibilidad de convertirse en tirano (esto se escribía en 1850). Las razones que aporta para justificar este temeroso respeto por los procedimientos democráticos y la incapacidad en los dirigentes para dejarse atraer por el poder supremo, están en "el genio del siglo XIX", que no permitía la cínica usurpación del poder dictatorial por un individuo y anulaba todo deseo de alcanzarlo.

Al mismo tiempo que la Revolución francesa incitaba a todos a emular a los gloriosos antecesores, ejercía también un efecto paralizador sobre su capacidad de acción. La hipnosis del recuerdo privaba a los hombres de espontaneidad. La casi morbosa necesidad de reproducir circunstancias ya pasadas, la convicción implícita de la existencia de un modelo clásico de Revolución, al que habían de sujetarse, de una lógica determinista a confirmar, obligó a los actores de 1848 a volver la vista atrás continuamente para compararse con los Padres. En lugar de dejarse arrastrar a la acción por fuerzas elementales, reflexionaban constantemente y, con ello, perdieron la seguridad en sí mismos que da el instinto infalible. En consecuencia y según Marx, cada

fase y cada dirigente de la Revolución de Febrero se convirtió en una caricatura de los modelos de 1789-93.

Había, por una parte, el gobierno —legítimo aunque provisional— de la Revolución francesa, cumpliendo con su misión de mantener el orden y la ley y evitar abusos en los procedimientos normales de una sociedad civilizada. Por otra, grupos de hombres decididos a imponer el triunfo exclusivo de sus ideales y a rechazar los intentos de sus contrarios para entorpecer el avance del progreso y frenar las ruedas de la Historia. Las líneas de demarcación entre esos grupos eran bastante imprecisas; bastan un par de ejemplos para demostrarlo. Como ya vimos, Caussidière se había nombrado a sí mismo prefecto de policía y durante unas tres semanas su situación frente al Gobierno Provisional fue bastante ambigua. No debía su nombramiento a nadie más que a sí mismo y a su pasado y celo revolucionarios. ¿Iba a limitarse a ser la fuerza policiaca de un Gobierno republicano, obedeciéndole como subordinado, o estaba allí por voluntad del pueblo para salvaguardar sus derechos e intereses, incluso contra el Gobierno mismo si fuese necesario? Poco después de terminar la lucha, Garnier-Pagès, en su calidad de *Maire,* envió a Bethemont con órdenes para Caussidière en el sentido de que retirase las barricadas que había levantado alrededor de su cuartel general, porque interrumpían el tráfico público. Caussidière recibió al comisario del Gobierno con su acostumbrada actitud burlona y le despidió sin hacer caso. Los elementos conservadores del Gobierno se asustaron y celebraron innumerables conclaves en los que estudiaron las posibilidades de establecer un nuevo gobierno con Lamartine, al que no consultaron, como única cabeza, para enfrentarse con Caussidière y su guardia pretoriana. Pero el 17 de marzo Ledru-Rollin consiguió imponerse a sus colegas y pudo al fin hacerles reconocer oficialmente a Caussidière.

Con todo, este último retuvo una fuerza armada de unos 2.700 hombres a los que se denominó *Gardes du Peuple* o *Montagnards,* con un sueldo diario de 2,25 frs. y un uniforme compuesto por una blusa azul con cinturón y corbata rojas; estos hombres llamaban a su jefe el *Soleil de la République.* Sobrier, el exaltado amigo de Caussidière, se instaló con cuatrocientos hombres armados en una especie de fortaleza improvisada en la rue Rivoli, corazón mismo del barrio más rico de París, y muy cerca de la Cámara y de los edificios del Gobierno. Recibió el armamento de sus hombres a través de Caussidière por orden expresa del Ministerio de la Guerra. El número 16 de la rue Rivoli se convirtió en una especie de cuartel general de revolucionarios profesionales como Huber, Cahaigne y otros, entre los que se hablaba mucho de la necesidad *d'en finir avec la bourgeoisie.* Se hacían una y otra vez listas y más listas de posibles candidatos para

los Comités de Seguridad Pública pero, desde luego, el lugar estaba infestado de agentes y detectives de los distintos miembros del Gobierno. En definitiva, y a pesar de su aspecto francamente amenazador, nada de lo que allí se hacía era realmente grave.

Mientras estos ejércitos semiparticulares apoyaban a radicales como Ledru-Rollin, Flocon, Raspail, Albert (Caussidière sentía aversión por Louis Blanc y detestaba a Blanqui; Sobrier era el favorito de Lamartine), los moderados —Marast, Marie, Recurt, Buchez y Adam— crearon una *Garde Mobile* formada por elementos procedentes del *lumpen-proletariat* para sustituir a los desaparecidos *gardes municipaux,* que pudiera servirles de tropa de choque contra las izquierdas.

La Guardia Nacional aumentó sus efectivos de 56.751 hombres a 190.299 y se convirtió en una fuerza claramente obrera, cuyos hombres elegían a sus propios oficiales, y, por tanto, en la preocupación principal de todos los partidos. Todo candidato a oficial tenía que responder a la pregunta de los Clubs acerca de si marcharía con el pueblo en el caso de que la Asamblea Nacional se enfrentase con las masas. Los dirigentes de derechas, miembros del Gobierno Provisional, no regateaban esfuerzos para ganarse a los oficiales. Marie, como veremos después, en su calidad de ministro de Trabajo, había puesto sus esperanzas en los *Ateliers Nationaux* como posible guardia pretoriana en caso de choque con los activistas revolucionarios, y presionaba a Thomas, director de los Talleres, para que no regatease gastos y mantuviese en ellos una disciplina casi militar. Pero, tras un ligero éxito inicial, aquello se volvió contra él. Sin embargo, fueron en primer lugar los Clubs los que plantearon claramente el dilema de la legitimidad constitucional frente a la supremacía del exclusivo fin revolucionario integrado en la vanguardia de la revolución.

c) Democracia totalitaria y sufragio universal

Tan pronto como acabó el tiroteo en las calles, surgieron a cientos los Clubs y sociedades populares, como setas después de la lluvia, y con ella un diluvio de palabras, periódicos, octavillas, folletos, consignas políticas pintadas en las paredes, canciones y coplas, emblemas y caricaturas. Se ha dicho con frecuencia que quizá la cuestión por la que se luchó en la primera mitad del siglo XIX fue la libertad de expresión en diversas formas. Generación de románticos, especialmente los intelectuales, colocados en primera fila pero negándose a ejercer influencia política, defendían por encima de todo la libertad de expresión. Tanto los que luchaban por ella como los que se le

oponían estaban en el fondo igualmente convencidos de la tremenda eficacia de la libertad de palabra. Olvidándose románticamente de la fuerza decisiva del conflicto de intereses, ponían unos toda su confianza en el poder persuasivo de la discusión, mientras los otros temían el efecto pernicioso de la propaganda demagógica. Siguiendo la tradición de la Gran Revolución, los Clubs no eran solamente grupos de discusión sino que se constituyeron en vigilantes; más aún, en la democracia directa francesa, en el soberano en sesión permanente dando órdenes y vigilando cada uno de los actos de sus agentes, en los gobernadores y administradores del país.

Los antiguos afiliados a las sociedades secretas fueron, naturalmente, los primeros en asegurarse un puesto en los nuevos Clubs y disfrutar de la libertad después de haber padecido tanta persecución. Como mártires de la Revolución, querían modelar la República a su imagen y semejanza. De acuerdo con esta actitud, el 26 de febrero, el director del *Courrier Français,* Xavier-Durrien, publicaba el llamamiento de la "Société Républicaine Centrale", nombre que se dio al Club de Blanqui, improvisado la noche anterior, dirigido a "todos los hombres inteligentes y adictos consagrados por diecisiete años de lucha contra la tiranía, los prisioneros políticos, pensadores, sabios, escritores de la prensa democrática sin distinción de matiz" para que se uniesen a la sociedad.

Aunque la rivalidad entre Blanqui y Barbès, los más destacados conductores de motines, ha atraído casi toda la atención de sus contemporáneos y de la posteridad sobre la "Société Républicaine Centrale" y el "Club de la Révolution" de Barbès, no podemos perder de vista cientos de otros Clubs formados alrededor de cada uno de los apóstoles revolucionarios o de las sectas socialistas. Los seguidores de Raspail sumaban unos seis mil "Amis du peuple", Cabet podía reunir muchos más aún en la calle de St. Honoré. Los furieristas, con Considerant, Cantagrel, Laverdant y Hannequin tenían también su propio Club. En el Quartier Latin estaba situado el "Club de la Sorbonne", el "Club du 2 Mars". El derechista *National* estaba representado por el "Comité Central des Élections", presidido por Recurt, y en su día aparecería además el malhadado "Club Central des Ateliers Nationaux". El violento "Club des Droits et des Devoirs de l'Homme" estaba bajo la influencia de Grandmesnil, Caussidière y su presidente oficial Villain, que apoyaban la candidatura de Ledru-Rollin a la dictadura. Finalmente, Longpied y Sobrier tuvieron la iniciativa de formar el "Club des Clubs", constituido por tres delegados de cada uno de los ya existentes, para que sirviese como plataforma y comité ejecutivo de la totalidad de la vanguardia revolucionaria parisina y fuese el mejor ejemplo de la democracia directa francesa, con su órgano, *Commune de Paris,* que predicaba las formas extremas del socialismo democrático totalitario utilizando el lenguaje de los antiguos jacobinos.

Aunque el núcleo de cada uno de estos Clubs estaba formado por conspiradores y revolucionarios profesionales, y con no poca frecuencia por *provocateurs,* pertenecían también a ellos, o mejor dicho, los frecuentaban, hombres de los más diversos orígenes sociales y no solamente, ni siquiera principalmente, obreros. Entre los que respondieron a la convocatoria de Blanqui encontramos, según Toussenel, nombres como Baudelaire, Wallon, el filósofo Ch. Revouvier, Sainte-Beuve, Leconte de Lisle, el economista y socialista Vidal, Ménard y otros.

Entre los componentes del Club de Blanqui y entre los que firmaron el manifiesto en defensa de los conspiradores, después de las declaraciones de Taschereau, encontramos periodistas, hombres de letras como por ejemplo Pierre Lachambaudie, antiguo discípulo de Enfantin y fabulista famoso, ex-empleado de ferrocarriles; Alphonse Esquiros, poeta y autor del comunista *Evangile du peuple,* Dezamy, Laviron, *licencié en droit* llamado elocuentemente el *Président de la Commission des Hommes de lettres sans emploi,* y luego *président du Club des Hommes de Lettres;* hombres de profesiones liberales como el Dr. Lacambre, antiguo miembro de la "Société des Saisons"; abogados como Fulgence Gérard, autor de *Histoire de Mont St. Michel comme prison de l'Etat* e *Histoire démocratique de la Révolution de Février;* oficiales del Ejército y la Marina como el aristocrático teniente de navío De Flotte, y Pujol, *chasseur d'Afrique* que no tardaría en hacerse famoso en los días de junio; funcionarios como Routier de Bulemont, jefe de contabilidad de la prefectura de Policía; finalmente, los que podrían denominarse obreros, como el cocinero Flotte, veterano blanquista y huésped del jefe, los dos Famberteaux, padre, ordenanza, e hijo, zapatero; el más conocido comunista, también zapatero, Savary, algunos relojeros, sastres, un panadero, etc..., todos ellos viejos conspiradores.

Entre los primeros miembros del Club Barbès pueden contarse hombres muy conocidos del mundo político como Emmanuel y Etienne Arago, veteranos republicanos, el jacobino y después *Communard* Delescluze; socialistas republicanos, como los hermanos Marc y Numa Dufraisse; el veterano radical, predicador de la guerra de clases en la "Société des Droits de l'Homme", Bonnias; Proudhon; Pierre Leroux; el tejedor de Lyon y viejo luchador de las barricadas Greppo; periodistas como Ribeyrolles y Dupoty; hombres de las profesiones liberales, como el abogado y crítico de arte Thoré; antiguos activistas, como Cahaigne, el negociante Bianchi, Lechallier empleado de seguros, el veterano conspirador Chilman, el economista Lambert, etc.

El Club Blanqui llegó a contar hasta 3.000 miembros en el mo-

mento de más popularidad, 500 cuando menos, y normalmente 1.000. Su rival, el Club Barbès, tuvo siempre, al parecer, muchos más seguidores.

J'arrive le 24 (de febrero), *tout éperdu de la joie du triomphe. Quel Accueil glacial! On dirait une spectre qui s'est dressé tout à coup devant les nouveaux maîtres* —escribía Blanqui desde el fondo de la más profunda humillación y desesperación, en respuesta a las terribles declaraciones de Taschereau sobre su traición contra Barbès, compañero suyo y procesado con él por el levantamiento de 1839. La Revolución por la que había conspirado, luchado en las barricadas, por la que se había podrido en las cárceles durante años, se la habían robado otros. En lugar de ofrecerle un recibimiento digno de un mártir, los nuevos amos del Hôtel de Ville casi no pudieron reprimir la exclamación: "¿Pero vive aún?" Incluso el mismo Caussidière se limitó a encogerse de hombros cuando Blanqui fue a verle.

Para el sumo sacerdote del golpe violento y casi paranoico convencido de la necesidad de la guerra de clases, el no haber conseguido las izquierdas la adopción de la bandera roja como enseña del país constituyó signo seguro del fracaso de la Revolución. Se había vuelto a 1830. Hoy el símbolo, mañana el principio, poco después será la realidad —dijo a sus dos compañeros, después de la visita al Hôtel de Ville—. A su modo, vio las cosas con más claridad probablemente que cualquier otro en aquellos días. La realización de la Revolución total era cuestión de inmutable seguridad en uno mismo o, como dijera Dantón, de audacia. "La prudencia... es miedo. ¿Cómo puede exigirse la confianza (de los demás) cuando uno mismo teme sus propios principios?" "Las revoluciones quieren hombres con fe; dudar del triunfo es ya en sí una traición... Si os faltan (lógica y audacia), vuestros enemigos se encargarán de tenerlas en vuestro lugar... en proporción directa a vuestra timidez."

Blanqui estaba convencido de que era aquel el primer paso necesario para resolver la elección entre una República igualitaria y el constitucionalismo burgués. Una u otro. *Tertium non datur.*

"Hoy sois los dueños absolutos de la situación; dentro de ocho días, la decisión tomada (hoy) será irrevocable, tanto si os pronunciais por el pueblo como si lo hacéis contra él... Si estáis con el pueblo, estadlo sin miedo; demostrad que la República es un gobierno benevolente convirtiendo en realidad inmediata la felicidad del pueblo. Investidlo con todos sus derechos, asegurad su existencia... Si no tomáis ese camino y os alejáis de él, os arrojáis a un abismo." A pesar de todo, cuando Crousse, el presidente de su Club, atronaba el local con su discurso sobre la necesidad de asaltar el poder aquella misma noche, aprovechando la efervescencia revolucionaria todavía existente, ya que todo titubeo significaba la pérdida de la República para siempre, Blanqui se pronunció en contra de un golpe inmediato. Francia no estaba aún preparada para una República revolucionaria. La Revolución que acababa de ocurrir no era más que una "feliz sorpresa". Cualquier intento de instaurar una República terrorista asustaría a las provincias y a la burguesía, induciéndoles a traer otra vez al rey. Los hombres del Hôtel de Ville eran demasiado débiles para mantenerse en el poder mucho tiempo. "Tenemos al pueblo y a los Clubs en los que organizaremos a las masas *révolutionnairement* como lo hicieron los jacobinos. ¡Sepamos esperar unos días más y la Revolución será nuestra!" El poder robado durante una noche no puede perdurar y no faltarían otros que intentasen quitárnoslo por los mismos medios. *Ce qu'il nous faut, à nous, c'est le peuple immense, les faubourgs insurgés, une nouveau 10 Août. Nous aurons au moins le prestige de la force révolutionnaire.*

¿Se había acobardado también Blanqui? ¿Es que su idea de la revolución era tan sublime que no podía alcanzarse en la realidad y por ello toda revolución se le antojaba no ser aún la definitiva? ¿Es que la auténtica revolución solo podían conseguirla él y sus seguidores, únicos revolucionarios verdaderos?

¿Es acaso posible una revolución sin revolución?, solía ser la respuesta de los sumos sacerdotes revolucionarios, como Robespierre, a las protestas de los escrupulosos (y derrotados) contrarios a toda violencia y coacción populares, el 10 de agosto, las matanzas de septiembre, la expulsión de los girondinos, mayo-junio 1793. ¿Quién puede decirle a la ola de iracundia popular "puedes avanzar hasta aquí y ni un paso más"? ¿La legalidad? ¿Fue legal el asalto a la Bastilla? Si no fue así, la Revolución entera, de la raíz a las ramas, fue ilegal. *On ne fait pas de procès aux révolutions.*

Revolución no significaba solo sacudirse el yugo. Significa el establecimiento de un nuevo principio, la sustitución de los derrotados por los vencedores. Una contienda revolucionaria no es una batalla de ingenios, una competición dialéctica u oratoria. Es una lucha de intereses, una guerra de clases. Indignarse ante el egoísmo de una clase privilegiada, que se niega a rendirse y a obedecer los dictados de la razón y la justicia, es una ingenuidad. Ni clase ni individuo alguno se presta a la propia anulación a menos que no le quede otro remedio; solo descienden de su posición cuando se les intimida u obliga por la fuerza. En otras palabras, la clase derrotada debe ser eliminada porque las conquistas revolucionarias solo estarán a salvo cuando sus enemigos estén incapacitados para intrigar y conspirar contra ellos. Esta era una de las lecciones que los revolucionarios creían haber aprendido de la Gran Revolución.

En cuanto a cuestiones específicas, el problema más inmediato en los primeros momentos de la victoria lo constituían el personal administrativo, los funcionarios públicos, los oficiales del Ejército, la Policía, la Judicatura, procedentes todos de la Monarquía de Julio, precisamente porque jamás se había querido que la antigua burocracia constituyese una entidad auténticamente independiente; su ambiente era agiotista y se la utilizaba descaradamente como instrumento del régimen y no como mera administración política. Los altos funcionarios de la administración ocupaban los escaños del Gobierno en la Cámara. Los prefectos amañaban las elecciones.

¿Cómo iban a abandonar de la noche a la mañana sus convicciones y costumbres más firmes? Los elogios que se les dirigieron por su fidelidad al nuevo sistema tenían cierto tono sarcástico; eran tanto como llamarles cobardes. Pero, además, su pasado estaba ligado a los intereses de clase; representaban, incluso, un temperamento especial. El régimen revolucionario necesita gentes de empuje, fe y decisión entusiasta. ¿Cómo podría la burocracia de un régimen de clases, acostumbrada a tratar a la gran mayoría de la población con el desprecio que le inspiraban los que carecían de influencias y derechos, convertirse repentinamente en servidora de un pueblo investido de toda la soberanía política, vigilante y exigente con sus mandatarios? En otras palabras, dejarlos donde estaban era lo mismo que conservar saboteadores del nuevo régimen en puestos de confianza y de importancia decisiva.

Lógicamente, pues, los más fieles a la Revolución, como Blanqui, por ejemplo, alzaron en seguida su voz clamando, en primer lugar, por la abolición de todo vestigio de restricción de la libertad de expresión popular (sobre todo de la prensa, comunicación postal, impuestos de timbre, fianzas y, desde luego, el derecho a la reunión pública) y, en segundo, la purga de la Magistratura y la Judicatura, la destitución de 225 diputados partidarios de Guizot, pares, prefectos y otros funcionarios. Incluso el mucho más moderado Carnot, ministro de Educación, pidió *des hommes nouveaux. Il faut qu'elle renouvelle les hommes. On change d'outil quand on change d'ouvrage.*

Los levantamientos locales y las destituciones ordenadas por el Gobierno central terminaron destituyendo a todos los prefectos del régimen anterior, del que solo subsistieron doce subprefectos. El ministro del Interior, Ledru-Rollin, nombró para sustituirles a los *commissaires* revolucionarios, en algunos casos, varios para el mismo Departamento, especialmente Calvados y Yonne, y, con autoridad sobre todos ellos, los veinticuatro *commissaires généraux.* ¿Había de ser su misión la de simples sustitutos de los funcionarios destituidos, encargados de mantener la normalidad en la marcha de los asuntos oficiales, o les correspondía desempeñar un papel dictatorial y dinámico, análogo al de los Representantes en misión, los *commissaires* de la Convención y del Comité de Seguridad Pública? El choque entre la escrupulosidad democrática y constitucional con las reminiscencias revolucionarias dio a la situación un carácter bastante ambiguo. En su circular del 8 de marzo, Ledru-Rollin condenaba el sistema precedente que *avait infecté de sa corruption tous les rouages de l'administration.* El Gobierno Provisional no imitaría a los usurpadores de la soberanía popular que "corrompieron a los electores y compraron la conciencia del país". El ministro ordenó a los *commissaires* la abstención en todo asunto relacionado con previas opiniones y hechos pasados, para que "no se intente ni en lo más mínimo coacción alguna sobre la independencia de los votantes y la libertad de elección" en los comicios que se aproximaban.

Al mismo tiempo, insistía Ledru-Rollin en que, por supuesto, "los que habían obedecido las instrucciones (del antiguo régimen corrupto) no pueden servir al pueblo", y, consecuentemente, ordenaba a los *commissaires* que colocasen hombres nuevos *sympathiques et résolus* en la jefatura de cada *arrondissement* y municipalidad. *Ne ménagez pas les instructions, animez leur zèle. Les fonctions politiques... ne peuvent être confiées qu'à des républicains éprouvés. En un mot, tous hommes de la veille et pas du lendemain.* Insiste especialmente en la misión de los nuevos funcionarios —*ils tiennent dans leur mains les destinées de la France*— relacionada con la necesidad de asegurar la elección de una Asamblea Nacional "capaz de comprender y cumplir la obra del pueblo", punto este sobre el que volveremos más adelante.

En contestación al torbellino de protestas que provocaron estas instrucciones, se publicó la declaración del 12 de marzo, en la que se puntualizaba de forma desafiante el carácter revolucionario de los *commisaires: Quels sont vos pouvoirs? Ils sont illimités. Agents d'une autorité révolutionnaire, vous êtes révolutionnaires aussi.* La victoria revolucionaria del pueblo ha dado a los *commissaires* autoridad para proclamar y consolidar su obra. Investidos con los poderes del pueblo soberano, los *commissaires* solo tienen que consultar a su conciencia *(ne relevez que de votre conscience)* y actuar conforme ordenen las circunstancias *pour le salut public.*

La cuestión de las fuerzas armadas tuvo importancia fundamental dentro de los cambios revolucionarios. Además del espíritu autoritario peculiar a todo militar con mando, los miembros del Ejército de la época se sintieron profundamente humillados por su ignominiosa derrota en los días de febrero a manos de la plebe y de la odiada Guardia Nacional. Creían, con razón, que no se les había dado una opor-

tunidad. Un mando confuso y débil, un temor angustioso a los derramamientos de sangre, les obliga a mantenerse inactivos, como simples espectadores, y a retirarse con impotente exasperación mientras se asesinaba a sus compañeros por obedecer órdenes y defender su honor. Este feroz resentimiento había de desempeñar un importante papel en los terribles días de junio.

Los revolucionarios obsesionados con los problemas de la estrategia de la lucha de clases, no solo exigieron desde el primer momento la purga del Ejército sino también que se armase inmediatamente a las clases trabajadoras, especialmente a los parados (lo que era también una solución social). En 1851 Blanqui expone la lección de la Revolución de Febrero en este sentido: Ni la admisión de todos los hombres útiles en la Guardia Nacional, concomitante del sufragio universal, ni el sistema de nombramiento de oficiales por elección popular bastaron para crear un ejército revolucionario obrero. En el futuro, cuando estalle de nuevo la revolución no se dejará ni un solo fusil en manos burguesas; todos los obreros estarán armados. *Les armes et l'organisation voilà l'instrument décisif du progrès... l'avènement du socialisme... Qui a du fer, a du pain.* Si no es así, volverá a haber una sagrada fiesta de hermandad al principio, con aspersión de agua bendita sobre el árbol de la libertad, seguida después de pelotones de ejecución.

Se intentó, de forma débil, vergonzosa, y sin gran entusiasmo, introducir suboficiales, buenos miembros de los Clubs, en parte como emisarios de las sociedades patrióticas y en parte como agentes secretos del Gobierno (a sueldo de la administración y provistos de documentos secretos de autorización y presentación), como delegados en los regimientos, donde investigarían e informarían sobre las opiniones políticas de los oficiales y de la tropa, las relaciones que tenían entre sí y, especialmente, sobre *chefs suspects dont l'influence était redoutée pour les elections.* Pero se desistió a los pocos días.

Por acuerdo entre Ledru-Rollin y el Club des Clubs, se enviaron a las provincias unos cientos de activistas revolucionarios, con gastos sufragados por los fondos secretos del Gobierno, para que ilustraran a las masas, levantaran la moral y vigilasen a los reaccionarios; en una palabra, para que preparasen unas "buenas elecciones".

Estos débiles intentos de fomentar las actividades revolucionarias de carácter dictatorial no pasaron de ser pobres imitaciones del gran drama de los días de 1793-94. Faltaba la condición esencial: la de *la patrie en danger,* la de grave emergencia. Los Representantes en misión pudieron ser brutales y crueles; necesitaron condiciones especiales de valor indomable y capacidad de decisión. Pudo acusárseles, quizá, de sed de poder y sangre, pero nadie pudo despreciarles por

buscar empleo fácil o sinecura. En 1848, sin embargo, con el país en paz con el extranjero y dentro de casa, unánime al parecer en las cuestiones esenciales, falto por un lado de toda provocación y por otro de una absoluta y osada convicción, tales intentos de introducir celosos *commissaires* en el entramado normal de la organización política solo podían tener el aspecto de intriga vergonzosa y mezquina.

La verdadera prueba estaba en las elecciones generales para la Asamblea Nacional Constituyente. Por primera vez en la Historia todo un pueblo, todo varón adulto, iba a expresar su opinión libremente, según el principio de cada hombre un voto. No podía concebirse una realización más absoluta del ideal democrático; el espectro más temido por los reaccionarios iba a convertirse en realidad: gobierno de la mayoría, del número, de los desheredados, ignorantes, veleidosos, de la plebe codiciosa; y el despotismo esperando entre bastidores. En la práctica, fueron los demócratas extremistas los primeros en darse cuenta, con gran alarma, de las perspectivas de unas elecciones inminentes, mientras los derechistas de todos los matices presionaban con toda su fuerza para que esas elecciones se hiciesen realidad lo antes posible.

No se trataba de privar a los *ci-devant* de su derecho al voto porque, de todas formas, su número era muy reducido. Lo que verdaderamente les preocupaba era que la enorme mayoría, las masas privadas del voto hasta entonces, no supiesen elegir la libertad. Después de todo, lo importante no era cumplir con la fórmula de unas elecciones, sino consolidar las conquistas de la Revolución. La tarea principal consistía, pues, en preparar a las masas para que hiciesen buen uso del voto y, para ello, lo más urgente era apartarles de la influencia traumática de los propietarios y las clases antes dueñas del gobierno, liberándoles de los prejuicios propagados por la Iglesia y por su propia timidez e ignorancia.

La iniciativa de la primera petición para posponer las elecciones partió, al parecer, de Blanqui, a primeros de marzo. "Unas elecciones inmediatas para la Asamblea Nacional pondrán en peligro la República." Durante cincuenta años la prensa había estado amordazada por leyes fiscales y la enseñanza primaria había sido monopolio de la contrarrevolución y de los enemigos de la República. Los elementos destacados de las clases derrotadas aún inspiraban asombro y temor a los campesinos que, por otra parte, desconocían a casi todos los dirigentes republicanos. Las influencias hostiles viciarían su voto libre. "La Nación, esa vasta asamblea, emitirá su voto presionada por una opinión sin oponentes." El grito de los enemigos de la República, inveterados enemigos también del sufragio universal, pidiendo elecciones inmediatas no es más que un ardid para estrangular a la liber-

tad en su propia cuna. *Une inmense comédie se joue devant la France.* Una votación mañana daría una gran sorpresa; solo si se aplaza lo suficiente será libre.

Después de la negativa de Lamartine a la petición del 7 de marzo, basándose en que el Gobierno no quería continuar aquel estado de dictadura provisional más tiempo del que fuese absolutamente necesario, una petición más violenta protestó contra la idea de que los "opresores pudiesen cosechar los beneficios de sus crímenes". *C'est un sacrilège de faire mentir à leur prope salut 10.000.000 d'hommes, d'arracher à leur inexpérience la sanction de leur esclavage... Le Peuple ne sait pas, il faut qu'il sache. Ce n'est pas l'oeuvre d'un jour, ni d'un mois.* Gracias a la antigüedad de su organización, los realistas estaban seguros de ganar las elecciones y el resultado sería una guerra civil, porque París, corazón y cerebro de Francia, no aceptaría un resultado antirrepublicano. ¿Qué podía, pues, hacerse? Se emprendería una campaña sistemática de educación, enviando emisarios especiales a las provincias y se mantendrían durante mucho tiempo, hasta que el pueblo estuviese lo suficientemente preparado. Además, *une administration ferme et active* debería entregarse totalmente a la campaña para alcanzar así el fin auténticamente democrático, *l'homogénéité républicaine de la future Assemblée Nationale... homogénéité que peut seule assurer à ses travaux des résultats bienfaisants.* La homogeneidad, pues, era el fin y no el principio formal de la elección libre.

Delvau, secretario de Ledru-Rollin, abogaba también en forma similar por el aplazamiento. "Retrasar las elecciones es proporcionarle a la República la oportunidad de echar raíces más profundas; es dar a todos la oportunidad de conocerla; poner los medios para su consolidación mediante la creación de una Asamblea Nacional compuesta totalmente de republicanos." El "Comité révolutionnaire pour les élections générales" hizo la ingenua proposición de reunir a todos los electores de París a la misma hora y en el mismo lugar para que, simultáneamente, cumpliesen con su deber cívico y, juntos, como un solo hombre, *couper court à toutes les volées réactionnaires et de nature à assurer la sincérité intégrale des élections.* El socialista pacífico Pierre Leroux propuso una idea de naturaleza jacobina un tanto diferente. Regresaba a París, procedente de Berry, asustado por la indiferencia que inspiraba a la gente la República democrática, no ya la social. Propuso a Ledru-Rollin, Louis Blanc, George Sand y otros la cancelación de la ley electoral y la formación de un Consejo de Estado integrado por los dirigentes del socialismo y del radicalismo, que adoptarían una nueva ley electoral basada en las ideas de Saint-Just: todos los electores tendrían derecho a votar a todos los candidatos y los 900 que obtuviesen mayor número de votos formarían la Asamblea Nacional.

¿Se le concedería a la Asamblea elegida libremente el derecho a abolir la República? Semejante derecho no puede ser concedido: era esta la opinión de un íntimo amigo de Ledru-Rollin y funcionario de su departamento ministerial. Un pueblo no puede renunciar a la República como un individuo no puede renunciar a su libertad personal. Donde mejor puede seguirse la evolución de las ideas sobre este problema es en los *Bulletins de la République,* publicados por el Ministerio del Interior del 13 de marzo al 6 de mayo de 1848.

El número 4 del 19 de marzo de 1848 dice que puesto que todos sin excepción tendrían en su día derecho al voto, *à dater de cette loi il n'y à plus de prolétaire en France.* El Gobierno Provisional, continúa diciendo, no caerá en la práctica de gobiernos usurpadores y corruptores, que compran la conciencia del país. Se limitará a neutralizar las fuerzas hostiles de la antigua administración *qui a perverti et dénaturé l'élection,* porque esto bastará para asegurar la libertad total del voto. "No os fijéis en el nombre que escriben en la papeleta aquellos que consideráis enemigos vuestros; estad seguros de antemano de que el que escriban será el de un hombre que pueda salvarles, es decir, de un republicano capaz y honrado." Se fomenta la confianza: *Il vous reverra la République.* Sean los que fueren los enemigos de la República que aún queden, han perdido ya todo su poder. La prudencia y sus propios intereses les impedirán ocasionar dificultades al establecimiento pacífico del nuevo orden que, en cualquier caso, salvaguardará los derechos de las minorías.

Los números 5 y 8 exaltan la *unanimité du sentiment de l'ordre* que predomina en todos y que garantiza la regularidad del procedimiento. Ya no hay motivos de resentimiento. *Le temps de la plainte est passé; celui de la vengeance ne viendra plus jamais,* porque se ha establecido el gobierno de la ley. La venganza y la queja son propias de los oprimidos y *Vous êtes libres!* La confianza en uno mismo inspira calma y, no teniendo que temer conspiraciones ni complots, el gobierno puede ser generoso y al mismo tiempo firme. Dueña ya de su destino, la nación puede dedicar todas sus fuerzas a la renovación social. A pesar de todo, aún subsisten algunas dudas. Hay una cosa que puede arruinar al país: "la división". Si, en lugar de agruparse todos alrededor de la República sin *arrière-pensée,* algunos eligen gentes dudosas, la anarquía y la guerra civil podrían ser las consecuencias de una división en la nueva Asamblea. Para evitar semejante desgracia, es absolutamente necesario que esté formada exclusivamente por elementos de convicción republicana. *Repoussez donc*

les tièdes, les indifférents, les fauteurs d'intrigue. Solo debe elegirse a los buenos republicanos de ayer.

El Boletín número 10 expresa preocupación: cierto que todo un pueblo puede errar pero ¿puede uno negarse a aceptar su veredicto? Sería lo mismo que negarse a estar enfermo, al cansancio, al sueño. Hay que admitir, en efecto, que un pueblo recién liberado puede comprender mal el alcance de una votación libre, pero no es justificación bastante para privarles de ese derecho y castigarles porque, por simple inercia o exageración, hagan mal uso de su derecho. *Il est des heures dans la vie des peuples où ce serait un crime social que de profiter de l'erreur des majorités pour les tromper et les immoler.*

También Raspail escribía en *L'Ami du Peuple* de abril de 1848: "Habéis admitido el principio, es preciso aceptar las consecuencias; la derrota solo puede significar retraso." En forma análoga, Louis Blanc insiste en que un principio tan sagrado como el sufragio universal no puede juzgarse por un criterio limitado de tiempo y lugar. El reconocimiento mismo del principio es de incalculable importancia, y sostiene la convicción de que París neutralizaría los efectos de un voto adverso en las provincias.

El Boletín del primero de abril deposita toda su confianza en la marcha incontenible del progreso y en el buen sentido del pueblo, ambos la misma cosa. *La vérité est avec le grand nombre d'aujourd'hui.* Las masas han demostrado su grandeza de corazón, su heroísmo y clarividencia mientras ciertos individuos descontentos, *apôtres de l'individualisme,* se entregaban a estériles intrigas y escepticismos. Ninguno de ellos estaría dispuesto a morir por la idea de que el levantamiento del pueblo en las calles y en las barricadas sea un mal. "El pueblo siempre será la mayoría y los tiempos en que la mayoría estaba condenada a error... han pasado para siempre... Se ve arrastrado irresistiblemente por la ley del progreso al camino que le señala la verdad." ¿Quién puede poner en duda frente al movimiento que recorre Europa entera que la voz de la mayoría es, "en este momento de la historia, la voz de la verdad"? Las leyes fundamentales de la República acercan el día en que no habrá ni mayorías ni minorías en el concierto humano y la verdad no encontrará ni una sola voz disidente.

A medida que se aproximaba la fecha de las elecciones, el Boletín fue dando más muestras de inquietud en cuanto al resultado. El 8 de abril, el número 13 volvía a decir que el futuro del país dependía del resultado de las elecciones. Una mayoría republicana sincera daría paso a un período de prosperidad, paz y progreso, mientras una mayoría reaccionaria condenaría al país a una guerra amarga. El deber de todos los electores era, pues, enviar a la Asamblea hombres

decididos y valientes, dispuestos a dar la vida por la causa del pueblo.

¿Debería el Gobierno tratar de influir en las elecciones o limitarse a vigilar su regularidad? La respuesta era la de que el Gobierno abdicaría de su obligación y hasta se convertiría en traidor si limitaba su papel a garantizar la regularidad del proceso y a recontar los votos. Tenía la obligación de advertir al pueblo y oponerse a toda intriga antipopular. ¿Sería eso imitar al viejo régimen? *Loin de là. Ils dominaient par la corruption et le mensonge, nous voulons faire triompher la vérité; ils caressaient l'egoïsme, nous faisons appel aux sentiments généreux. Ils étouffaient l'indépendence, nous lui rendons un libre essor; ils achetaient les consciences, nous les affranchissons.*

Era necesario hablar con dignidad y firmeza y destruir la calumnia de que la República llevaba implícitos el expolio, el pillaje y el crimen. ¿Pueden acaso los republicanos dejar que hombres sin fe ni visión del futuro insulten impunemente a la bandera de la República? ¿Van a consentir que los que ayer la atacaban y vilipendiaban se conviertan hoy en organizadores de su constitución? Ni aun a los que se hayan convertido sinceramente puede permitírseles llegar a los puestos más altos, porque no es posible que sus convicciones sean lo bastante firmes para evitar una posible vuelta a los antiguos prejuicios y costumbres en momentos de crisis o incertidumbre.

Existía el temor, bien fundado, de que la población de las provincias eligiese personalidades de cada localidad, por ser las únicas personas de renombre y educación que conocían. Una circular del Ministerio de Educación insistía en que era mejor elegir a un sencillo campesino, valiente, sincero y con sentido común, que a un notable rico y educado pero ciego y contrario a los verdaderos intereses de los campesinos. *Des homes nouveaux, voilà ce que réclame la France.*

El 15 de abril, el Boletín número 16 lanza una nota violenta. Un resultado adverso, consecuencia de dieciocho años de influencias nocivas, es decir, la victoria de las castas egoístas robada con engaño a un pueblo confundido y falto de madurez, obligaría al pueblo de París a volver a las barricadas para demostrar su voluntad "contra una representación nacional falsa".

Paris se regarde, avec raison, comme le mandataire de toute la population du territoire national; Paris est le poste avancé de l'armée qui combat par l'idée républicaine... le rendez-vous... de toutes les volontés généreuses, de toutes les forces morales de la France. Si l'anarchie travaille au loin, si les influences sociales pervertissent le jugement ou trahissent le voeu des masses dispersées et trompées par l'eloignement, le peuple de Paris se croit et se déclare solidaire des intérêts de toute la nation.

La autora de este inflamado artículo, George Sand, tuvo que esconderse cuando comenzó a subir la marea reaccionaria.

El profesor Cobban demostró la casi absoluta ausencia de intervención gubernamental en las elecciones. Los dirigentes democráticos, a pesar de sus declaraciones, se vieron paralizados por inhibiciones que a las generaciones posteriores se les antojarían absurdas. Louis Blanc, por ejemplo, en un discurso pronunciado el 28 de marzo ante la Asamblea, en el Luxemburgo, arengaba a sus amigos para que se asegurasen del triunfo popular a toda costa, pidiéndoles que formasen una comisión entre ellos para elegir una lista de 34 candidatos. Cuando algunas voces del público le pidieron que hiciese él mismo esa lista, dijo que no podía hacerlo pues, estando en el Gobierno, parecía que intentaba imponer su voluntad a los electores, y añadió que la lista preparada en el Luxemburgo no sería sometida a discusión en ningún otro lugar: *qu'on signe donc, qu'on ne discute pas!* Es preciso hacer notar que, de todos los discursos de Louis Blanc, este fue el único que no se publicó en el diario oficial. Se conservó en taquigrafía para presentarlo posteriormente ante la "Commission d'Enquête du 15.IV". La selección de candidatos y la preparación de listas de partido por los comités electorales era, para ellos, como señala el profesor Cobban, la usurpación de un poder que en derecho solo pertenecía al pueblo.

Los clericales, con toda la organización de la Iglesia tras ellos, no tenían, desde luego, semejantes escrúpulos. El "Comité électoral de la liberté religieuse", fundado en 1846, tuvo buen ciudado, sin embargo, de no presentar listas de candidatos en las que solo figurasen miembros de sus filas.

En apariencia, las diversas influencias que pesaban sobre el pueblo, se retiraron por sí mismas. El nuevo cuerpo electoral, iletrado en parte, se habría sometido fácilmente a la influencia de los notables del distrito, como por ejemplo los viejos *maires* orleanistas, y a la persuasión del obispo o el *curé*. Hubo, sin embargo, algunos sitios donde los *maires* solicitaron consejo de los *commissaires* sobre cómo debía votarse. Las instrucciones demasiado concretas y específicas de éstos habrían podido suscitar violentas protestas de la derecha en nombre de la soberanía popular, mientras el celo excesivo del clero habría provocado la iracundia de sus oponentes. El profesor Cobban sólo ha podido encontrar seis reclamaciones por interferencia deliberada o falsificación de votos, de los que solo una tenía relación al parecer con la administración. No encontró prueba alguna de corrupción. Votó el 84% del electorado que dio la victoria a los notables, con la siguiente composición de la nueva Cámara: 100 legitimistas, 200 antiguos orleanistas, 500 republicanos moderados de diversos matices y 100 republicanos sociales y demócratas. No resultó elegido ni un solo candidato del "Parlamento Laboral" del Luxemburgo. Louis Blanc y Albert se salvaron por poco en la lista gubernamental. Fueron elegidos algunos obreros aparte del inevitable Albert: Agricole Perdiguier, un viejo activista sindical y periodista anticomunista; Corbon y Peupin, seguidores de la rama socialista cristiana de Buchez. Raspail, Cabet, Sobrier, Pierre Leroux, Barbès y Savary fueron derrotados en París. Barbès ganó su escaño en un distrito electoral de provincia. Mientras Lamartine obtenía 259.800 votos, Lamennais sólo conseguía 104.871, Louis Blanc 121.140 y Ledru-Rollin 131.857.

Tocqueville, con satisfacción maliciosa, decía después que aquella Cámara contenía infinitamente más propietarios que cualquiera de las elegidas sobre la base de la propiedad particular. *L'Assemblée très-chrétienne,* decía de ella Jorge Sand.

d) Las "journées" abortivas

Pasadas las elecciones de la Asamblea Nacional, Francia había superado la fase revolucionaria provisional. Tenía un Gobierno constitucional basado en el más sagrado principio de legitimidad: la voluntad libremente expresada de la totalidad del pueblo.

La composición de la Cámara era suficiente garantía de que no habría deslizamiento alguno hacia la democracia social. ¿Intentarían los convencidos de la absoluta validez de una república social afirmar su superior razón, es decir, emplearían la fuerza contra la democracia formal?

En el curso de diez semanas, desde febrero hasta el 4 de mayo, fecha de apertura de la Asamblea Nacional, París viviría cuatro *journées:* el 28 de febrero, el 16 y 17 de marzo y el 16 de abril. La primera fue una manifestación en pro de un Ministerio del Progreso y del derecho al trabajo; la segunda, una manifestación de la *élite* de la Guardia Nacional, compuesta por elementos económicamente superiores, contra su inminente disolución en aras de una política democrática, y que acabó con la humillación de los manifestantes. Aunque maltrataron al general Courtais, gritaron "abajo el comunismo" e intentaron atacar el coche de Ledru-Rollin y Arago (este último gritó irritado a los asaltantes: "locos ¿habéis olvidado que Foulon fue asesinado aquí mismo" en vísperas de la Bastilla?), la actitud hostil de la población civil y la firmeza del Gobierno acabaron por dispersar a los *grenadiers* y *voltigeurs.*

Al día siguiente, el 17 de marzo, contestaron las izquierdas con una contramanifestación cuyo propósito era el de reiterar al Gobierno

Provisional el apoyo de las masas contra las fuerzas de los privilegiados: *Le peuple est appelé aujourd'hui à donner la haute direction morale et sociale. Il est de son devoir de rappeler fraternellement à l'ordre ces hommes égarés.* Tenían propósitos más concretos: que se mantuvieran las tropas fuera de la capital, que se retrasasen las elecciones de oficiales en la nueva Guardia Nacional y, sobre todo, que las elecciones de la Asamblea Nacional fuesen aplazadas. Cabet se inclinaba por el aplazamiento de las elecciones generales hasta el 31 de mayo (y las de la Guardia Nacional hasta el 5 de abril) mientras Blanqui insistía en un aplazamiento indefinido. Cabet ganó la partida en la reunión celebrada para organizar la manifestación. ¿Sería una manifestación de apoyo al Gobierno o para imponerse a él? ¿Tenían la idea de intentar un golpe de fuerza?

Entre los organizadores de la manifestación había un miembro del Gobierno, Louis Blanc, que se negó a hablar con Blanqui por lealtad al Gobierno que representaba y por el horror que le inspiraba. Lamartine, sin embargo, convencido de que su encanto podía desarmar a cualquiera, no tuvo inconveniente en recibirle unos días después y ofrecerle, además, un puesto consular en un país lejano. Lamartine, al mismo tiempo trataba de influir sobre Cabet y sobre el caballeresco y comprensivo Sobrier para que, a su vez, ejerciesen una influencia moderadora sobre los manifestantes.

Se trataba de una prueba peligrosa para el régimen. El Gobierno carecía de ejército y no podía ni pensar en llamar ahora a la Guardia Nacional porque podía llevar al país a una guerra civil y, además, hacía muy poco que la Guardia misma había hecho una revolución. Solo disponía de una fuerza escasa y poco segura de 3.000 voluntarios, bajo el mando del coronel Rey, encargados de la custodia del Hôtel de Ville, sede aún del Gobierno Provisional. Se tenía la impresión de que Blanqui sería capaz de cualquier cosa; de que estaba preparando un golpe de fuerza, pero también de que todo dependía de Louis Blanc. Blanc, por su parte, luchaba con inclinaciones contradictorias y venció la de convertirse en paladín del Gobierno. Habló en nombre de éste cuando una delegación de cincuenta manifestantes visitó al gabinete en pleno: estaba convencido que el propósito de aquella visita no podía ser el de intimidar al gobierno del pueblo para que se sometiese a sus amenazas. Ledru-Rollin les aseguró que se estaba aconsejando de los *commissaires* de provincias sobre la fecha más conveniente para celebrar las elecciones generales. Los representantes de las corporaciones empezaron pronto a ceder, pero los representantes de los Clubs afirmaron que no querían solo palabras; debían llevarle al pueblo una respuesta concreta. Intervino entonces Sobrier para decir que en su actitud no había intención alguna de intimidar a los ministros. Tenían plena confianza en el Gobierno. "No en todos", interrumpió un blanquista que tenía los ojos fijos en Lamartine. "Recuerda —se le contestó— que un 18 de Brumario del pueblo puede provocar un 18 de Brumario del despotismo." No debe darse la impresión de que exista enemistad alguna, real o potencial, entre el pueblo y su ejército en un régimen libre, y tampoco debe pedirse garantía alguna sobre esta cuestión. Al marcharse, el blanquista Flotte lanzó una mirada furibunda a Louis Blanc y le espetó: "Así que tú también eres un traidor, ¿eh?"

¿Quiénes ganaron aquella *journée?* Desde el punto de vista de los manifestantes, el fracaso fue suyo. Pero constituyó una tremenda advertencia al Gobierno y a las clases propietarias. Al día siguiente, el Gobierno Provisional publicó una declaración "agradeciendo al pueblo de París" la "magnífica" manifestación de confianza expuesta por "200.000 ciudadanos, organizados como un ejército, en marcha tranquila y poderosa". *Quels hommes, quels partis* —preguntaba la declaración— *seraient assez insensés désormais pour espérer faire prévaloir des idées à jamais ruinées en présence d'une telle force?* El *Bulletin de la République* aseguró irreflexivamente que la manifestación había confirmado el derecho del pueblo al ejercicio de la democracia directa: *L'exercice direct et incessant de sa souveraineté* como en 1792-93. Para Emile Thomas, los efectos del 17 de marzo fueron "terribles"; para Garnier-Pagès "fatales"; Cuvillier-Fleury dijo que París tembló al ver "aquella horda decidida y silenciosa cuya sola fuerza bastaría para invertir sin lucha los cimientos mismos de la sociedad". Vivimos sobre un volcán, decía sin cesar Lamartine en sus cartas a sus parientes y en las conversaciones con el embajador británico.

El Gobierno hizo algunas concesiones. Las elecciones de oficiales en la Guardia Nacional se aplazaron hasta el 5 de abril y las elecciones generales hasta el 23, Día de Pascua. En otro lugar hablamos de las concesiones sociales y económicas. El Gobierno en pleno asistió a una reunión del Parlamento Laboral en el Luxemburgo y Arago pronunció un discurso casi socialista. Marie, entusiasmado, aseguró a los trabajadores de los *Ateliers Nationaux,* durante una gran revista, que la República era suya para siempre; digna de ellos y ellos dignos de ella.

La *journée* del 16 de abril constituye la pleamar de la revolución y se convirtió en una gran *journée des dupes.* En apariencia debía ser una manifestación de la clase trabajadora en pro de la elección de obreros entre la oficialidad de la Guardia Nacional. Concesión que se hacía a Louis Blanc, después de que en las elecciones recientemente celebradas sólo Barbès había resultado elegido entre los can-

didatos de la clase baja; mala señal, evidentemente. Se llevaría a cabo una colecta simbólica para la República. Con banderas desplegadas, las corporaciones de trabajadores marcharían desde el Champ de Mars hasta el Hôtel de Ville donde rendirían tributo al Gobierno Provisional. La manifestación no expuso de antemano demanda concreta alguna y sí solo consignas formuladas por Louis Blanc para el escrito que se elevaría al Gobierno: "El pueblo quiere una República democrática; el pueblo pide la abolición de la explotación del hombre por el hombre y la organización del trabajo a través de asociaciones. ¡Viva la República! ¡Viva el Gobierno Provisional!" La iniciativa partió de Louis Blanc y de la "Commission du Luxembourg" para proporcionar al pueblo otra oportunidad de decir *je suis là*.

En apariencia, un acontecimiento inocente. Sin embargo, una siniestra atmósfera de misterio y complot envolvió el asunto en su momento y lo ha rodeado desde entonces. Hay muchas versiones sobre el verdadero propósito: Blanqui estaba dispuesto a llevar a cabo un golpe de fuerza; era una intriga realista; se estaba preparando un "Comité de Salut Public" y una dictadura jacobina con Ledru-Rollin a la cabeza; era un trampa puesta por Lamartine, Marast y el general Changarnier para comprometer al pueblo y demostrar su impotencia ante la burguesa Guardia Nacional.

La señorita Suzanne Wasserman se inclina por la posibilidad de que Blanqui estuviese preparando alguna acción desesperada, porque desesperado era su estado de ánimo. El 31 de marzo aparecía en la nueva revista *Revue Rétrospective* el famoso documento Taschereau, iniciando con él la revelación de viejos secretos. Solo los más fieles seguidores de Blanqui fueron capaces de soportar sin inmutarse el golpe de las revelaciones, por no hablar de la satisfacción que se proporcionó a sus innumerables enemigos en todos los campos, para los que el viejo conspirador constituía el símbolo de todo cuanto pudiese ser siniestro, perverso e implacablemente fanático. La izquiera en bloque quedó anonadada ante la abundancia de detalles precisos, pruebas circunstanciales, etc., que el documento ofreció a la policía sobre la clandestinidad revolucionaria y, especialmente, sobre las actividades de Barbès hacia 1839. Solo una persona bien situada dentro del movimiento podía conocer tantos detalles. No nos proponemos ahora seguir los trabajos del comité especial de investigación que organizaron los grupos de izquierdas, una vez Blanqui rompió su silencio con una apasionada negación de todas las acusaciones. Para entonces, incluso un admirador tan incondicional como Dommanget había llegado a creer en la autenticidad del documento. El historiador de mediados del siglo XX, se inclina por una actitud más comprensiva ante la desmoralización del prisionero abandonado y olvidado, debilitado por la enfermedad, víctima de pesadillas y anonadado por la sensación más completa de fracaso.

Fuese cual fuese la realidad, el hecho es que la publicación del documento en aquellos momentos constituyó la más traidora puñalada en la espalda. Dividió en dos el campo de los activistas revolucionarios, acabando con toda posibilidad de cooperación entre las dos figuras más destacadas, Blanqui y Barbès. Este último, el Bayard de la Revolución, caballeroso y de generosa y confiada disposición, incapaz de resistirse a cualquier apelación a su honor o amistad, sucumbió durante algún tiempo a los halagos del Gobierno Provisional.

La figura clave la víspera y aun el mismo día 16 de abril, fue Ledru-Rollin. Era un jacobino del mismo molde que Danton: expansivo, elocuente, teatral, gran figura, pero en el fondo de voluntad débil y sin una convicción firme. Le halagaba y tentaba su papel de hombre fuerte providencial, el Ejecutor de la Voluntad de la Historia que lleva a la Revolución a su conclusión lógica con irreductible determinación. Pero en el momento crítico retrocedía asaltado por mil dudas y temores. Aborrecía a Blanqui y no sentía ningún afecto por Louis Blanc, como doctrinario socialista y rival suyo en el aplauso popular. Él tenía a su alrededor, en el Ministerio del Interior, un grupo de hombres de inclinaciones jacobinas: Jules Favre, Regnault, Carteret y Portalis que hacían vagos planes y proyectos para sustituir al Gobierno Provisional por un Comité de Seguridad Pública, a cuyo frente pondrían a Ledru-Rollin. Barbès y Caussidière estaban también en el secreto.

Al mismo tiempo, Lamartine extremaba sus esfuerzos persuasivos para atraerse a Ledru-Rollin, tratando de convencerle de que debía convertirse en el defensor de sus colegas ministeriales contra los ataques sanguinarios de la anarquía. La víspera del 16 de abril Ledru-Rollin estaba irritado en extremo. El Boletín de su Departamento acababa de publicar, sin su conocimiento, la terrible invectiva contra una posible "votación adversa" del electorado en los próximos comicios. De la irritación pasó a la furia desbordada cuando sus amigos le enseñaron la lista de candidatos para el proyectado Comité de Salud Pública en la que se vio incluido con algunos de sus enemigos. En las primeras horas de la mañana del 16 de abril, cuando el angustiado Lamartine se disponía, después de una noche insomne, a salir para el Hôtel de Ville, Ledru-Rollin irrumpió en su habitación sumamente excitado gritando que todo estaba perdido: 100.000 hombres marchaban hacia el Hôtel de Ville dirigidos por Blanqui y los cabecillas del Luxemburgo. *Les factieux usurpent mon nom, je les renie.* Él permanecería con sus colegas y moriría con ellos. Él no era un traidor.

Hacia las diez de la mañana, los manifesaantes se reunieron, en

su mayoría desarmados, en el Champ de Mars. Había entre ellos notables ausencias, por ejemplo Cabet y Raspail, mientras varios miles de trabajadores de los *Ateliers Nationaux* se reunían por iniciativa de Caussidière en el Hippodrome, con más posibilidades de convertirse en defensores del Gobierno que manifestantes contra él. La inmensa mayoría de los obreros de los *Ateliers* se había reunido a aquella misma hora en el Parc Monceau para escuchar la lectura de los reglamentos.

Poco después del *rappel* del Gobierno se concentraban alrededor del Hôtel de Ville 50.000 Guardias Nacionales con todo su armamento. Así, pues, cuando los manifestantes llegaron al lugar se encontraron en minoría y rodeados por todas partes por fuerzas hostiles, bien armadas. Uno de los jefes de las fuerzas reunidas para defender el Gobierno era el coronel Armand Barbès. Se concedió un estrecho pasillo a una pequeña delegación de manifestantes, a la que no recibió el Gobierno sino Adam, uno de sus delegados, con Recurt y Buchez, que aceptaron de sus manos la suma de dinero, *offrande,* recogida para la República entre los trabajadores en el Champ de Mars, pero se negaron a escuchar las reclamaciones.

De las filas de la Guardia Nacional salían gritos de "¡Abajo los comunistas!", "¡Muera Cabet!", "¡Muera Blanqui!". Impotentes y humillados, los manifestantes tuvieron que disolverse y regresar a sus casas.

La marea había empezado a bajar. El Gobierno Provisional publicó un nuevo voto de gracias al pueblo por su magnífico comportamiento y respeto a las autoridades. El Boletín quitó importancia a la agitación contra los comunistas, "ese pequeño número de sectarios" que predica "el quimérico establecimiento de una imposible igualdad de fortunas... espíritus equivocados". El Gobierno hizo algunas nuevas concesiones a favor de los pobres en los impuestos al consumo y fijó nuevos cargos sobre el consumo de los ricos. De todas formas, no hay que negar que el 16 de abril había sido la respuesta de la burguesía al 17 de marzo ni que *l'ordre public avait son armée,* formada no solo por Guardias Nacionales sino también por muchos proletarios enemigos del comunismo. Barbès no tardó en salir de su error. Había sido engañado por los reaccionarios para que se opusiese a un imaginario ataque de los bárbaros: *ce que n'a pas fait une poignée d'ambitieux, la réaction l'a tenté, et trop bien accompli.*

En sus memorias, Odilon Barrot resume la significación del 16 de abril diciendo que "la reacción del orden iniciada (aquel día) fue tan irresistible como había sido la de la humanidad en Termidor".

El 20 de abril entraban en la capital cinco regimientos del ejército regular y, tres días después, la gran *fête* de fraternización entre el pueblo y su ejército selló la absoluta identidad entre los dos: *la plus belle journée de l'Histoire; élan de solidarité sans bornes, besoin d'aimer et d'embrasser l'humanité tout entière; un million d'âmes, oubliant toute rancune, toute différence d'intérêt",* como diría después la efusiva Jorge Sand.

La "derrota del 16 de abril" ahogó —son palabras de Proudhon— las esperanzas del proletariado *sous le roulement des tambours du capital et du privilège* y demostró a las masas que no podían confiar en el Gobierno. Los resultados de las elecciones volvieron a plantear, de forma más aguda, el dilema de los fieles a la revolución anulados por una mayoría indiferente y hostil.

En el Club Blanqui se planteó, la misma noche del 16 de abril, la cuestión de si había llegado la hora de ocultarse una vez más en la clandestinidad y, en vista de la violenta reacción burguesa, resucitar los antiguos métodos de las sociedades secretas.

Que la guerre civile devait inévitablement éclater et que le sang répandu retomberait sur la Garde Nationale, dijo Blanqui.

Rouen se convirtió en escenario de una matanza de manifestantes populares que se echaron a la calle al conocer la victoria de la burguesía en las urnas. Ante estos acontecimientos, hubo una violenta reacción entre los miembros de los Clubs de París, y el Club Barbès llegó hasta pedir al Gobierno que armase a los obreros industriales de las grandes ciudades contra estos ataques criminales. En cambio, los obreros de los *Ateliers* se ofrecieron inmediatamente al Gobierno para ayudarle a dominar a los anarquistas de Rouen.

Barbès firmó también el violento cartel de la "Société des Droits de l'Homme", con Huber, Villain, Napoleón Lebon y Chipron, en el que se decía que con el comienzo de la revolución social las antiguas leyes, promulgadas por las clases privilegiadas para salvaguardar sus intereses y poderío, habían perdido vigencia sobre los parias sociales, la gran mayoría de la nación, cuya voz era la de Dios. Se ofrecía el perdón a los explotadores de ayer; sin embargo, si continuaban insistiendo en su ciego egoísmo, se encontrarían en el Día del Juicio con la vanguardia del pueblo no predispuesta al perdón sino al cumplimiento de la justicia.

Los carteles extremistas amenazaban a la Asamblea Nacional con su inminente disolución si faltaba a la lealtad que debía al pueblo: *chasserait cette fausse représentation nationale.* Los trabajadores de París se reunirían en el Champ de Mars, aprobarían allí una constitución por aclamación y marcharían después sobre la Asamblea Nacional a la que obligarían a aceptarla en el acto.

El Club Barbès pidió al Gobierno Provisional que asumiese poderes dictatoriales hasta que la Asamblea demostrase merecer la confianza de los republicanos auténticos.

Cabet y Leroux apremiaban al Gobierno para que eligiese un comité permanente entre los dirigentes de los social-republicanos avanzados, como contrapartida de la Asamblea Nacional y garantía de su deseo de llegar a la total transformación social.

L'Assemblée Constituante n'est autre chose qu'un atelier national. Là sont des ouvrieres chargés par le peuple de travailler pour son compte. Le jour où ces ouvriers n'accomplissent pas leur devoir à l'égard du maître, celui-ci peut les chasser de l'atelier et les remplacer par de plus fidèles serviteurs. Songez-y, soi-disant Représentants du peuple, la Maître a l'oeil sur vous", se dijo en el Club Blanqui.

En cierto sentido, la jornada del 15 de mayo fue el cumplimiento de la amenaza que contenía el Boletín del Ministerio del Interior de fecha 15 de abril. "Los Rojos, aplastados por el peso del triunfo de su propio principio", el del sufragio universal, se presentaron ante la traidora Asamblea para darle una lección sobre cómo respetar la voluntad del pueblo.

El 15 de mayo se producen acontecimientos análogos a los de jornadas anteriores. En primer lugar, la misma ambigüedad: ¿hubo intento premeditado de golpe de fuerza o fue una provocación del Gobierno? Hay pruebas suficientes de que algunos de los que intervinieron en el asunto jugaban varias cartas al mismo tiempo, en parte por oportunismo y en parte debido a la vacilación general. Barbès, Louis Blanc, Caussidière y Ledru-Rollin querían la implantación de una dictadura revolucionaria, mientras Marrast, Buchez y Marie no eran hostiles a la idea de provocar a la Izquierda a una aventura desastrosa.

Hombres como Lamartine, pudieron esperar el logro de ambas cosas: asustar a las derechas y encontrar una fórmula de compromiso con las izquierdas. Con escasas excepciones —las de Blanqui, Raspail y Cabet por ejemplo—, los miembros de los Clubs se esforzaban en mantener varias intrigas simultáneamente. Huber, instigador y primer actor de la *journée* del 15 de mayo, era un hombre ambiguo por antonomasia. En 1836 se le había condenado a cinco años de prisión, pero consiguió que le fuera conmutada la pena y en 1837 se fue a Londres. Participó después en varias conspiraciones, pero se le creía también en contacto con la policía. En los días de febrero fue uno de los heridos. Durante el Gobierno Provisional se mantuvo en contacto con los ministros y en la víspera del 15 de mayo esperaba, una vez fracasado en las elecciones, ocupar un cargo de *intendant du domaine du Raincy*. Firmó con Sobrier la proclama convocando la manifestación en nombre del "Club Centralisateur", sustituto del "Club des Clubs"; fue detenido unos días después del 15 de mayo, pero, a la inversa de los demás organizadores, fue puesto en libertad en seguida y no sufrió proceso.

Como en ocasiones anteriores, los dirigentes de la izquierda revolucionaria estaban llenos de graves dudas. Barbès temía un golpe de fuerza por parte de Blanqui. Cabet se negó a participar. El mismo Blanqui profetizaba el desastre y aconsejaba el empleo de procedimientos pacíficos. Raspail no quiso hacer más que redactar el borrador del manifiesto sobre Polonia. Los dos querían mantenerse apartados de la manifestación pero se vieron arrastrados a ella irremisiblemente. En la mañana del 15 de mayo, Huber llamó a Raspail, que marchaba a la retaguardia con sus seguidores, para juntos dirigirse a la cabeza; alegaba haber perdido el manifiesto redactado por Raspail. Cuando las masas titubearon frente al Palais Bourbon, Blanqui, sin poder contenerse, corrió a primera fila gritando *en avant!*, y arrastró a todos consigo.

El motivo de la manifestación era Polonia: el envío de un ejército francés para ayudar a los polacos a recuperar su libertad. La Asamblea tenía que discutir la cuestión el 15 de mayo.

No es nuestro propósito describir los acontecimientos que tuvieron lugar en la Asamblea cuando las masas irrumpieron en su recinto. Poco tiempo antes, la Asamblea había aprobado una ley prohibiendo las peticiones procedentes del exterior, porque aún se recordaban con claridad las fechas de 1792-93. Los manifestantes venían a reclamar el derecho de que se les había privado, y a pesar del angustioso calor y del caos, los miembros de la Asamblea permanecieron en sus escaños. Los que se consideraron portavoces de las masas, además de ser miembros del Parlamento, como Lamartine y Louis Blanc, trataron en vano de contener a los manifestantes. Cruzándose de brazos teatralmente, Lamartine hizo cuanto pudo por impedirles el paso a la *Salle des pas perdus: vous ne passerez pas.* Laviron le preguntó que con qué derecho él, un charlatán, se atrevía a impedir que el pueblo, cansado de su palabrería, expusiese su voluntad a la Asamblea. Lamartine no tardó en ceder, desesperado, viendo que su encanto había fallado esta vez. Los manifestantes levantaron en hombros —¿héroe o prisionero?— a Louis Blanc. Empezó a hablar. Quiso tranquilizarlos, pero algunas de sus frases podían interpretarse fácilmente como arengas sediciosas, y cayó desmayado. Buchez llamó a Raspail para que subiese a la tribuna, pero la Asamblea protestó por la intromisión de un extraño en el Parlamento, ahogando su voz con el griterío. Siguieron llegando nuevas olas de manifestantes, con intervalos de pocos minutos, hasta que el ambiente se hizo insoportable.

A instancias de los manifestantes, Blanqui pidió el envío inme-

diato de un ejército a Polonia para devolverle sus fronteras de 1772, pero empezó inmediatamente a atronar la sala con el tema de las matanzas de Rouen, la miseria de los trabajadores y la necesidad de llevar a cabo la revolución social.

Barbès se dejó arrastrar por el éxtasis revolucionario y felicitó al pueblo, como miembro de la Asamblea, por haber reconquistado el sagrado derecho de petición directa, como en 1793. La manifestación debía desfilar ante la Asamblea y recibir sus honores. Barbès es llevado en triunfo. Y también él se desmaya. Cuando recupera el conocimiento resume su discurso en tonos aún más exaltados. También él pide el envío inmediato de un ejército a Polonia. La causa de toda nación oprimida es también de Francia. Pide que se vote la incautación a los ricos de mil millones de francos para ayudar a los pobres. La Asamblea debe ordenar inmediatamente la evacuación de tropas de la capital o se la considerará traidora.

En ese preciso instante se escucha el toque de alarma llamando a la Guardia Nacional. El pueblo ha caído en una emboscada, y los miembros de los Clubs, desnudas sus espadas, intentan obligar al presidente Buchez para que dé contraorden. Buchez cede al cabo de un rato, convencido de que la Guardia Nacional acudirá de todas formas en pocos minutos.

En ese momento, Huber, que acaba de recuperarse de un desmayo, despliega una bandera negra y, cubierto con un gorro rojo y empuñando la espada desnuda, sube a la tribuna y proclama la disolución de la Asamblea Nacional en nombre del pueblo, que ha sido engañado por sus representantes. El gesto coge a todos por sorpresa, incluso a los dirigentes de la manifestación. La reunión se dispersa. Los parlamentarios abandonan sus escaños y desaparece una parte de los manifestantes. Los más decididos se dirigen al Hôtel de Ville con Barbès y Albert a la cabeza. Huber desaparece. Blanqui parte disimuladamente. Louis Blanc y Raspail (también él se había desmayado) escapan con dificultad al empeño de los extremistas de llevarlos al Hôtel de Ville. Pierre Leroux se pierde de vista. Laviron se dirige a la prefectura de policía para hacerse cargo de ella y Sobrier al Ministerio del Interior con el mismo fin.

Al llegar al Hôtel de Ville, Barbès convence fácilmente al desorientado comandante de la plaza, coronel Rey, un antiguo compañero suyo, de que ha vuelto a repetirse el 24 de febrero y no se trata de un simple disturbio. La Asamblea ha sido disuelta: *Laisse-moi suaver la France.* Barbès se hace cargo del Gobierno, firma el decreto de disolución de la Asamblea, declara fuera de la ley a toda persona que vista el uniforme de la Guardia Nacional y publica un ultimátum a Rusia y Prusia instándoles a restaurar la libertad de Polonia. *Le peuple ayant dissous l'Assemblée Nationale, il ne reste plus d'autres pouvoirs que celui de peuple lui-même* cuya cabeza es Barbès. Cuando está redactando el cuarto decreto irrumpe en la sala un oficial de la Guardia Nacional que le pregunta qué hace allí. Al contestarle que está allí porque forma parte del nuevo Gobierno Provisional, el oficial le responde que ha venido a detenerle en nombre del antiguo. Durante aquella noche y en el transcurso de los días inmediatos siguientes, la policía captura a los demás dirigentes de Clubs y los pone a buen recaudo.

Proudhon resume así los acontecimientos del 15 de mayo: *une masse confuse apporte une petition à l'Assemblée: souvenir de 1793. Les chefs du mouvement s'emparent de la tribune et proposent un décret: souvenir de Prairial. L'émeute se retire et ses auteurs sont jetés en prison: souvenir de Thermidor... Cette manifestation inintelligente, impuissante, liberticide et ridicule, ne fut, du commencement jusqu'à la fin, qu'une pastiche des grandes journées de la Convention.*

CAPITULO 3

LA REVOLUCION SOCIAL MALOGRADA

a) Actitudes ambiguas

La escisión entre los defensores de la legalidad democrática y los partidarios de la supremacía de los fines revolucionarios tuvo su equivalente en 1848, en la distinción entre *République démocratique* y *République démocratique et sociale.*

Al parecer, se había extendido mucho entre los trabajadores de París el supuesto axiomático de que la revolución no sería completa sin una solución del problema social; ésta era para ellos una cuestión a resolver inmediatamente, a través de decisiones positivas. Hasta entonces lo habían impedido los intereses de los explotadores, pero ya se había acabado con el reinado de los privilegios. República y democracia significaban justicia para el pueblo; de otra manera, serían engaño y fraude.

Los demócratas avanzados no socialistas y también muchos liberales actuaron, como ya dijimos, impelidos por la convicción de que la indigencia era la clave del problema principal de la época. No estaban dispuestos a aceptar soluciones socialistas, pero tampoco contaban con fuerza moral suficiente para rechazar las reivindicaciones sociales de los trabajadores y ello les llevó a tomar, con escasa convicción, medidas incompletas. Las complicaciones que se crearon así, les hicieron sentirse descontentos de sí mismos e irritados con los trabajadores. La gravedad de la situación no les dio valor suficiente para adoptar una actitud firme, más bien les hizo navegar a la deriva y, al fin, ceder a la actitud decidida de las derechas. Se ganaron el odio de los trabajadores, por su traición, mientras las derechas se reían de Lamartine, *l'incendiaire qui s'est fait pompier.* Actitudes estas que se repiten en diversos casos concretos.

Apenas cesada la lucha en las calles, el joven trabajador Marche surge brevemente del anónimo para convertirse en un símbolo al presentarse, a la cabeza de una delegación bien armada, ante el Gobierno

Provisional en el Hôtel de Ville, con la perentoria exigencia de que se proclame el *droit au travail* sin más dilación. Lamartine, en nombre de los ministros pálidos y mudos, contestó diciendo que aunque se le amenazase con un fusil, no firmaría un decreto que no podía comprender y menos aún llevar a la práctica. El *droit au travail* era para él una frase vacía o un espejismo, o simplemente un plan pergeñado para matar al mismo tiempo la libertad del propietario y el interés del obrero en su trabajo; es decir, impedir toda relación libre.

Con todo, Lamartine y los otros ministros aceptaron la fórmula preparada por Louis Blanc, Ledru-Rollin y Flocon reunidos en consejo, según la cual el Gobierno Provisional asumía la responsabilidad de garantizar la existencia a todos los trabajadores, facilitándoles trabajo; fomentaría su asociación para que pudiesen disfrutar del *bénéfice légitime de leur travail* y les prometió el millón de francos de la lista civil. Cierto que las palabras *droit au travail* y *organisation du travail* no aparecían en el texto pero ¿quién podía culpar a los obreros si interpretaban el decreto como referido precisamente a ambas cosas?

Cuando, en la tarde del 28 de febrero, se presentó una comisión de trabajadores pidiendo la creación de un Ministerio del Progreso para Louis Blanc, la primera reacción fue negativa, pero cuando éste y Albert amenazaron con la dimisión, Garnier-Pagès propuso la idea de crear un parlamento obrero formado por delegaciones de trabajadores, patronos, economistas y filósofos sociales, que elaborarían planes encaminados a la mejora social; es decir, prepararían un esquema para resolver el problema. Louis Blanc estaba indeciso ante dos imágenes: la de un seminario de estudios sobre el hambre de los trabajadores, sin más propósito práctico que el de tranquilizarlos con palabras vacías, y la plataforma pública en el mismo Palais Luxembourg, antigua sede de la Cámara de los Pares, desde la que predicar el socialismo al mundo entero, casi una segunda Asamblea, un parlamento del socialismo, paralelo y complementario del parlamento político con sede en el Palais Bourbon. En cierto modo, la segunda llevaría a la práctica las sugerencias de la primera. Coaccionado por sus colegas, Louis Blanc aceptó la presidencia de la "Commission du Luxembour", para cuya vicepresidencia se ofreció el prestigioso Arago junto con el obrero Albert. ¿Sería todo aquello una realidad, un simple espejismo, o un espectro?

El caso de los *Ateliers Nationaux* constituía un problema más grave y trágico por su ambigüedad. El Gobierno Provisional estaba comprometido a proporcionar trabajo a los necesitados a cuyo fin creó los *Ateliers Nationaux* por un decreto publicado el 27 de febrero en el *Moniteur.* No se precisaba con exactitud lo que aquéllos habían

de ser, si una medida temporal para mitigar el paro o el primer paso en firme hacia la solución práctica del principio del *droit au travail*, y no deja de ser significativo el que Louis Blanc y su institución no tuviesen intervención directa en el esquema y se encomendase su puesta en práctica a Marie, un decidido antisocialista. Al principio se creyó que no habría más que unos diez mil parados a los que atender y que estos serían fáciles de ocupar en obras públicas, pero el Gobierno se vio pronto amenazado por una masa de más de cien mil obreros sin trabajo, que asediaban a los *maires* de los *arrondissements* en solicitud de tarjetas de admisión y sembraban la confusión y el terror. La medida del desconcierto del Gobierno —señala MacKay—, nos la da su inmediata aceptación de la propuesta de Emil Thomas, un joven desconocido de veinteséis años "hombre de Estado en ciernes", de hacerse cargo de la organización de los *Ateliers* según un modelo semimilitar, en la línea de Saint-Simon, y encuadrar en ella el turbulento ejército de los 100.000 hombres.

Pero, ¿en qué quedó todo esto? La "Commission du Luxembourg" estaba formada por tres delegados por cada corporación obrera, con un total aproximado de unos 450, y por 230 patronos representantes de 77 tipos de empleo, entre los que apenas figuraba la industria pesada. Participaron además en las deliberaciones Vidal, Pecqueur y otros economistas sociales. El trabajo estaba dividido entre una reducida comisión permanente y una especie de asamblea general que se reunía solo para conocer y discutir las ponencias de la primera, y tomar las decisiones.

¿Cuál era la naturaleza y alcance de sus reivindicaciones sociales, aparte de la intervención práctica para suprimir la subcontratación de trabajadores, la reducción de la jornada de trabajo de once a diez horas en París y de doce a once en las provincias, arbitraje en las disputas laborales y evitar algunas huelgas? Louis Blanc ocupó la tribuna durante la mayor parte del tiempo y con tan largos discursos que no es raro encontrar en los apuntes taquigráficos frecuentes interrupciones por agotamiento del orador y muestras de solicitud por parte de su auditorio. No tiene, pues, por qué sorprendernos que sus opiniones sobre esta materia se reflejen ampliamente en las deliberaciones.

La libertad se describe como la posibilidad, por parte del hombre, de convertir en realidad sus condiciones potenciales y satisfacer sus necesidades. *De chacun selon ses facultés, à chacun selon ses besoins*, de esta forma el principio de igualdad complementa el ideal de libertad. A mayor habilidad o aportación, no corresponde una mayor recompensa. Donde no hay igualdad, se dice claramente, el individualismo no significa libertad, sino guerra y discordia. La asociación

aparece como un gran camino hacia la libertad. *La question se réduit ainsi pour nous à voir coment l'association sera organisée de manière à satisfaire tous les intérêts.* Es necesario implantar la fraternidad que hará de la igualdad un hecho —ausencia de envidia, rivalidad y celos— haciendo así posible la libertad.

El Estado tiene el deber y la misión de actuar de *tutaire de la société, le protecteur de tous ceux qui souffrent.* La violencia no es necesaria. La reforma social se concibe como una piedra lanzada dentro del agua y creando círculos cada vez mayores. No se recurrirá a la expropiación directa y forzosa. El Estado y los organismos subsidiarios irán haciéndose cargo paulatinamente del mecanismo de la producción, suprimiendo las empresas capitalistas, sus beneficios y el antiguo sistema de salarios. El exceso de beneficios, deducidos los salarios, se apartará como capital para futuras inversiones y para ser distribuido entre ayudas sociales y obras y servicios públicos.

Si bien en las declaraciones y principios socializantes hechas por la Comisión del Luxemburgo no había tonos violentos de lucha de clases, los había en cambio en las de los Clubs. "La República es la emancipación de los trabajadores, el fin del reinado de la explotación. Significa la llegada de un nuevo orden que libere al trabajo de la tiranía del capital... No hay libertad donde no hay pan, ni igualdad donde la opulencia se exhibe rodeada de miseria" —decía un manifiesto del Club blanquista. Toussenel, el furierista antisemita, veía "solo un enemigo en el mundo: el capital". Todas las leyes y enseñanzas del pasado no tenían más propósito que el de disfrazar la explotación de clase, *droit divin de cette tyrannie.* Según sus impías teorías el mundo es un valle de lágrimas y de eterno sufrimiento; Dios no distribuye sus favores por igual; la paciencia y la resignación son las virtudes de los pobres. El capital saboteaba ahora la revolución, reteniendo deliberadamente el crédito, parando la producción, despidiendo obreros, exportando el oro, *capital alarmé, le capital improductif et parasite.* Al garantizar el *droit au travail*, la sociedad ha asumido el papel de *providence sociale* y el Estado se ha convertido en *l'association de tous les intérêts.* Le incumbe, pues, incautarse de toda la industria pesada, de la banca, el transporte, los seguros, el comercio colonial. "Es la única salvación." "Una ley posterior regulará la cuestión de las indemnizaciones."

Ya hemos aludido al violento manifiesto de la "Société des Droits de l'Homme". Adoptó la Declaración de Robespierre y se comprometió a "sacar todas las consecuencias sociales" de la Revolución, de la *révolution sociale qui commence.* Los antiguos parias son fuertes por su número y la causa de los revolucionarios es la de la justicia misma: *votre voix et votre volonté sont la voix et la volonté de Dieu!* Basta

con que manifiesten su voluntad para que obtengan sus deseos. A los explotadores privilegiados dice: "la vieja forma de la sociedad ha desaparecido; pasó el reinado de la explotación y el privilegio; si, desde el punto de vista del antiguo sistema tus privilegios son de origen lícito, renuncia a ellos porque las leyes en que se amparan son también obra tuya. La inmensa mayoría de tus hermanos quedó excluida de ellos y, por lo tanto, no tiene ahora obligación alguna de respetarlos. Apresúrate, pues, porque tienes necesidad del perdón de aquellos a los que has sacrificado durante tanto tiempo. Si ahora, a pesar de la promesa de perdón, persistes en aislarte para defender el viejo orden social, te encontrarás el día de la batalla con nuestros escuadrones en la vanguardia y no será el perdón lo que puedas esperar de ellos, sino la justicia".

Bien por influencia del ambiente o impulsados por el temor y el deseo de domar a la fiera, los dirigentes de las clases poderosas rivalizaban entre sí, al principio, en sus declaraciones de interés por la solución del problema social, el fin más importante de la revolución.

"Sí —gritaba Falloux, el que habría de actuar de principal catalizador en las matanzas de junio—, Francia llevará a cabo pacíficamente su glorioso destino de proclamar al mismo tiempo los derechos de Dios y del hombre; la libertad de la Iglesia, de la familia y de la conciencia, y una inteligente organización del trabajo que zanjará equitativamente toda cuestión entre trabajadores y patronos."

La prestigiosa *Revue des deux Mondes,* en su número del 15 de marzo de 1848, saludaba el momento solemne de la unanimidad de un pueblo decidido a conseguir que los treinta y cinco millones de franceses disfrutasen al fin de una civilización, de la que su mayoría se habían visto excluidos. León Faucher, uno de los principales oponentes del socialismo, pedía al Estado que pusiese los instrumentos de producción a disposición de los más numerosos mediante la reforma del crédito público y el aumento en los impuestos aplicables a las clases superiores. Se deshizo en elogios de los "tres meses de pobreza" que un trabajador había ofrecido generosamente al Gobierno para resolver el problema social.

De Monchy quería sacar todas las "consecuencias sociales" de la Revolución para instaurar así las ideas sociales con las que se esperaba "regenerar la vieja Europa". Había llegado el momento de acabar con el último vestigio de servidumbre, el de la pobreza, proclamaba el bonapartista de Persigny. Rouher pedía el impuesto progresivo, la organización del trabajo, *tout enfin pour et par le peuple.* El clero predicaba la sagrada igualdad del Evangelio y el gran orador católico Montalembert consagraba el derecho de los pueblos. El trabajador se convirtió en un ser superior, de incomparable pureza, ante el que los demás debían caer de rodillas y descubrirse. Lamartine creyó su deber deshacer el "terrible malentendido que predomina desde hace unos años entre las diferentes clases de ciudadanos y nos impide reconocer que no somos más que un solo pueblo, y amarnos y abrazarnos los unos a los otros".

b) La realidad desnuda

La euforia de los primeros días no tardó en dejar paso a una *malaise.* Los elevados ensueños fueron convertidos en caricaturas. La irritación se hizo amarga y dañina. La inquietud revolucionaria de Francia, y la ola de levantamientos que no tardó en recorrer toda Europa, tuvo un efecto paralizador sobre la economía francesa, especialmente en la vital industria parisina del lujo. Las fábricas se pararon; los talleres redujeron el número de sus empleados; los bancos se enfrentaron con graves dificultades y muchos tuvieron que cerrar; el capital, atemorizado, se retrajo o huyó al extranjero. Los ingresos del Gobierno cayeron verticalmente mientras sus gastos aumentaron, especialmente en asistencia social y en el mantenimiento de los Talleres Nacionales de París y de los grandes centros urbanos, al mismo tiempo que impuestos sobre el consumo, como los de la sal y la bebida, se suprimían o, cuando menos, se reducían en gran proporción para ayudar a las clases menesterosas. A todo esto hay que añadir, además, la agitación, con frecuencia violenta, contra los ricos explotadores y sus privilegios, hasta el extremo de que nadie podía garantizar que un cataclismo como el de febrero no volviera a ocurrir en cualquier momento, y acabase esta vez en la implantación de una República Roja y en lo que podría llamarse expolio general.

La situación financiera de Francia en vísperas de la Revolución de Febrero estaba muy lejos de ser firme. La escasez de patatas y las malas cosechas de los años anteriores, por un lado, y, por otro, la febril especulación, especialmente en las acciones ferroviarias, habían esquilmado las reservas del país. La Comisión de Presupuestos de la Cámara había calculado, la víspera misma de la Revolución de Febrero, que harían falta once años para que Francia equilibrara su presupuesto, y esto condicionado a la paz con sus vecinos, acierto en todos sus presupuestos, reducción al mínimo de los gastos en obras públicas y abstención de todo gasto extraordinario. La Comisión nombrada para investigar las actividades económicas del Gobierno Provisional fijó, el 24 de febrero de 1848, en 960 millones la cuantía de la deuda, a la que había que añadir 170 millones destinados ya a obras públicas urgentes. El Gobierno Provisional debía gastar 140 millones

al mes pero, al final de su breve mandato, sus gastos superaban a los ingresos en 183 millones.

Para todo gobierno revolucionario que hace profesión de respetar la propiedad privada y desea demostrar su propia viabilidad, su primera tarea, lógicamente, es desterrar el miedo a la bancarrota, al mismo tiempo que se muestra solvente. Con el fin de demostrar la falsedad de los rumores difamatorios y ganar la confianza para el régimen, el ministro de Hacienda Goudchaux convenció a sus colegas para que accediesen a pagar los intereses de la deuda pública antes de su vencimiento, es decir, el 6 de marzo en lugar del 22. El irascible ministro antisocialista que se había opuesto violentamente a la inclusión en el gobierno de Louis Blanc y Ledru-Rollin, por miedo a que su participación produjese el pánico en el mundo de los negocios, dimitió furioso cuando sus compañeros de ministerio decidieron abolir algunos de los impuestos indirectos.

El barómetro económico experimentó violentas fluctuaciones. Cuando el 7 de marzo volvió a abrir la Bolsa, que había cerrado el día 23 de febrero, los bonos al 5% bajaron de 116 a 75, y los del 3% de 73 a 47. El dinero en efectivo en el Banque de France, bajó de 107 millones (más 56 millones en valores inciertos) a 34 en el curso de poco más de una semana.

¿Qué podía hacer el Gobierno en una situación tan desesperada? El 9 de marzo se manifestaron varios miles de hombres de negocios pidiendo al Gobierno que acudiese en su ayuda porque, de no ser así, tendrían que cerrar y despedir a sus obreros. El Gobierno Provisional se había comprometido a proporcionar trabajo o medios de vida a todo el que lo necesitase y, para cumplir su promesa, probó diversos procedimientos. Puesto que el empréstito del Estado que el Régimen de Julio había emitido el 8 de agosto de 1847 no había sido suscrito en su totalidad, el Gobierno Provisional decidió poner en circulación los cien millones restantes en forma de empréstito nacional, pero solo obtuvo la miserable cantidad de 441.000 francos y tuvo que empeñar las joyas de la Corona e hipotecar las tierras y bosques del Estado.

Entre los gastos crecientes del Estado que había que cubrir con la máxima urgencia estaban los *Ateliers Nationaux*, el Ejército, la Burocracia Oficial y la Asistencia Social. Además, había que inspirar confianza al mundo de los negocios ofreciéndole crédito y garantías. Para cubrir los gastos del primero de estos problemas, el Gobierno tomó la medida drástica de imponer un gravamen privisional de 45 *centimes* sobre los cuatro ya existentes. Recayó principalmente sobre la propiedad de la tierra y provocó la irritación de los campesinos, que se consideraron esquilmados por el Gobierno revolucionario para

mantener a los revoltosos de la capital. La etapa siguiente podía ser la confiscación. Para reanimar el crédito, el Gobierno fundó cierto número de bancos provinciales de descuento, apartando para ello once millones de francos. Estableció también una red de almacenes en los que los industriales podían depositar sus productos como garantía de los préstamos recibidos de las nuevas instituciones de crédito. Pero para que todas estas medidas surtiesen efecto hacía falta tiempo.

En estas circunstancias, no es difícil imaginarse la violencia, es más, la exasperación, que las demandas de los socialistas producían en los responsables de los asuntos diarios de gobierno que, por muy sensibles que fuesen a los sufrimientos de los pobres y a los males sociales, solo sabían pensar en términos de oferta y demanda, libre competencia y, en resumen, de leyes del mercado. Para ellos las teorías socialistas no pasaban de ser sentimentalismos filantrópicos o disparates utópicos, locuras de ignorantes o simple y pura envidia. ¡Había que mantener el país en marcha a pesar de tantas pesadas extravagancias que, además, estaban plagadas de ruidosos y peligrosos estorbos! El hecho de que, después de todo, el Gobierno Provisional hubiese hecho promesas de tipo socialista, no mejoraba la situación. Como ya se ha dicho, los ministros estaban irritados consigo mismos por haber cedido tan fácilmente en un momento de debilidad y la simple presencia de aquellos ante los que habían claudicado era para ellos un recordatorio de sus errores y pecados que difícilmente podía inspirarles sentimientos de amistad.

En este ambiente de apariencia, engaño e irritación, las instituciones socialistas fueron convirtiéndose en simples caricaturas. De nada sirvieron los millones de palabras que se pronunciaban en el Palais Luxembourg; ni una sola de sus proposiciones llegó a discutirse en la Asamblea. Inevitablemente, el Parlamento del Trabajo no tardó en considerarse a sí mismo el representante de la ignorada clase obrera: Louis Blanc y Albert dimitieron de sus cargos la víspera de la apertura de la Asamblea Nacional. La última reunión del Parlamento del Trabajo se celebró el 13 de mayo, pero el "Comité des Délégués du Luxembourg" continuó sus actividades políticas después de aquella fecha. A los ojos del Gobierno, un Luxemburgo totalmente político se convirtió en una grave amenaza. Solo unas pocas semanas antes, el 19 de marzo, Louis Blanc podía aún proclamar que la reunión de esa fecha era el día más grande de la Historia, porque Arago había acudido al Parlamento del Trabajo, en nombre del Gobierno a pronunciar el discurso más halagador. ¡Se había conseguido al fin la reconciliación de clases! *Nous avons résolu dans notre pays un problème qui semblait insoluble... marcher de front l'ordre et la liberté.*

Si la Comisión del Luxemburgo era un estorbo, los *Ateliers Nationaux* se habían convertido en un verdadero campo minado. Constituían un verdadero ejército inactivo de 100.000 personas, reunidas en unidades semi-militares, divididas en escuadras, brigadas, secciones y compañías, que elegían sus propios dirigentes, en el mismo corazón revolucionario de París. Jamás había trabajo para más de 10.000 hombres a la vez y no tenía nada de extraño que aquellos que lo conseguían procurasen hacerlo durar. Los numerosos trabajadores procedentes de oficios de lujo, joyeros, sastres, ebanistas habían de permanecer inactivos o haciendo trabajos que no les correspondían y no se hacían la ilusión de estar haciendo alto útil; comprendían que estaban recibiendo una caridad disfrazada. Los proyectos que se hicieron para emplear toda aquella mano de obra en la construcción de ferrocarriles o sistemas de regadío quedaron en nada, bien por falta de fondos o por temor a dar a todo aquello un carácter permanente. Los ingenieros de París no querían colaborar porque despreciaban la institución y a su joven director. Al principio, los miembros del Gobierno habían jugado con la idea de convertir a los trabajadores de los *Ateliers* en una especie de guardia pretoriana en potencia. Thomas era un apasionado antisocialista, que pasaba muchas horas pronunciando homilías sobre el carácter pernicioso de las locas doctrinas que predicaban los del Luxemburgo. Consiguió que sus hombres no participasen en las manifestaciones contra el Gobierno e, incluso, consiguió inducirles a que se pusiesen de parte de la Guardia Nacional durante las *journées.* Thomas incluye en su libro una conversación que tuvo el 23 de mayo con Marie, durante la cual el ministro le instó a que no limitase gastos ni temiese alistamientos demasiado numerosos: "Quizá no esté lejos el día en que les necesitemos en la calle." Ese mismo día 23, Marie dirigió un discurso a los representantes de los *Ateliers,* asegurándoles la protección del Gobierno y expresando el deseo de que estuvieran debidamente representados en la Asamblea y en la Guardia Nacional. El Gobierno, en efecto, procuró que los hombres de los *Ateliers* ingresasen también en la Guardia Nacional que, habiendo alcanzado casi la cifra de 200.000 hombres, tenía, como se dice en otro lugar, una mayoría trabajadora. También se emplearon miembros de los *Ateliers* durante las elecciones generales para conseguir votos, pagándoles en ambos casos un sobresueldo de 2 francos diarios (el día inactivo se les pagaba a razón de 1,5 francos, que se redujo a 1 franco después del 17 de marzo) a más de alimentos y medicinas gratuitas.

También se intentó, a fines de marzo y primeros de abril, convertir los *Ateliers* en un Club político que apoyase al Gobierno provisional con el fin de contrarrestar las actividades del Luxemburgo y de los Clubs. Se constituyó una "Reunión Centrale des Ateliers Nationaux", formada por 400 delegados, para que se "ocupase de los intereses de los obreros sin trabajo". Todos los burgueses, inevitablemente, sentían escalofríos al recordar la existencia del ejército de los *Ateliers,* viendo marchar la columna silenciosa, de apretadas filas de obreros, camino del Hôtel de Ville el 17 de marzo. Hemos leído la espeluznante descripción que Tocqueville hace en sus memorias del terror que se apoderó de las clases propietarias, superior, sin duda, al que padeciera la decadente sociedad del Imperio Romano ante la aproximación de los vándalos.

Sin embargo, solo un mes después, el 16 de abril, podía humillarse a toda la clase trabajadora con plena impunidad e insultar groseramente a sus dirigentes, mientras decenas de miles de Guardias Nacionales armados, de los que gran número procedía de los *Ateliers* apretaban sus filas con absoluto desprecio por los manifestantes. Y, por fin, llegaron las elecciones generales, en las que se derrotó totalmente a los partidarios de la *République sociale.*

Pasado el momento de pánico, la burguesía se hizo militante y osada, furiosamente decidida a acabar con la pesadilla y evitar que volviera a producirse. La incuestionable legitimidad de la Asamblea Nacional le dio valor para enfrentarse con el problema. Convencidos de la total futilidad de concesiones como el Luxemburgo y los *Ateliers* y sintiéndose engañados, sus componentes se unieron y con ello dieron a la burguesía una razón más para acabar de una vez con la constante amenaza de rebelión: esa huelga permanente de 100.000 hombres parados, mantenida por la misma sociedad de la que deseaban adueñarse algún día.

Fue durante aquellos días precisamente cuano las palabras "comunismo" y "comunista" adquirieron en boca de sus detractores el mismo sentido especial de resumen de todos los horrores, iniquidades y perversiones que tuvieron en sus épocas respectivas las palabras "fascismo", "imperialismo", "judíos", "Papado", etc. Incluso un escritor tan meticuloso y elegante como Tocqueville, describía al portero de su casa como *socialiste de naissance,* que pasaba el tiempo en la taberna o pegando a su mujer. En sus Memorias de 1848, Jorge Sand dice que "en París se es faccioso cuando se es socialista; en las provincias ya se es comunista con solo ser republicano, y si, por casualidad, se es socialista republicano, entonces uno bebe sangre, se come a los niños crudos, le pega a su mujer, es salteador de bancos, borracho y bandido".

La Revue des deux Mondes opinaba que *socialisme, c'est la barbarie.* Los bárbaros fueron derrotados el 16 de abril, y aquella misma noche nació el siguiente cuplé:

Le communisme c'est le rêve des fous...
Frappons le donc; qu'il tombe sous nos coups!

Se discutía el socialismo con argumentos más o menos razonados, algunos de los cuales prolongaban los anteriores a 1848: el socialismo mata la iniciativa y, por lo tanto, la energía social; hiela las relaciones humanas; es un acto de desafío a la Providencia y niega la experiencia de veinte siglos; no es el orden social existente lo que causa la pobreza, sino el alto porcentaje de natalidad y las malas costumbres de los obreros que gastan sus jornales, sin ninguna previsión en bebidas y cosas inútiles; demasiadas consideraciones incitan a los obreros a la rebelión y la osadía en lugar de hacerles pacientes y resignados; el intelectualismo pobre es una amenaza social; cualquier intento de intervención del gobierno en el funcionamiento de la economía y la nacionalización en cualquier proporción no son más que socialismo disfrazado; cualquier incitación a la revolución abre las puertas al comunismo, que estalla más pronto o más tarde. Existían objetivos concretos y tangibles. La "Commission du Luxembourg" fue denominada "Etats Généraux" del comunismo. Los *Ateliers* solo habían demostrado que el derecho al trabajo no era más que el derecho a la holganza a expensas de la sociedad. Los obreros se habían convertido en un ejército de ocupación, una nueva clase gobernante con pretensiones monopolistas de reconocimiento exclusivo y trato privilegiado. El sentimentalismo erróneo de los filántropos blandos de corazón había causado daños incalculables, porque "llamar sufrimiento inicuo a las condiciones de los trabajadores, garantizar al pueblo el producto legítimo de su trabajo, era tanto como decir que se les explotaba injustamente y provocar en ellos la cólera". Tanto parloteo inconsciente convirtió a los trabajadores en pasto de agitadores egoístas, sus verdaderos opresores. *Une grève permanente et organisée à 170.000 francs par jour, soit 45 millions par an,* gritaba Falloux en la Asamblea el 29 de mayo, hablando de los *Ateliers Nationaux,* mientras León Faucher pedía no solo su abolición sino también la de todas aquellas leyes, decretos y principios que llevasen implícito un ataque contra la propiedad o sembrasen confusión y miedo entre las gentes.

c) Guerra de esclavos

La apertura de la Asamblea Nacional significó para muchos la vuelta a la normalidad económico-social de los negocios, lo mismo que la fase provisional revolucionaria había dado lugar a la normalidad constitucional en lo político. Los *Ateliers,* un expediente momentáneo, perdida ya su utilidad debían desaparecer y sus acogidos volver al mercado libre del trabajo y al Ejército.

Los círculos dirigentes no querían que arraigase la idea de que había un compromiso en principio. Volverían a zanjarse los problemas sociales de acuerdo con el sistema tradicional, es decir, individualmente. No podía ser más desmoralizador, por no hablar de su peligrosidad política, consentir que más de 100.000 hombres perdiesen el tiempo en los *Ateliers* a costa de la sociedad, lo cual, por otra parte, privaba al mercado de una mano de obra que, de no ser así, concurriría acuciada por los incentivos del hambre y la necesidad. La inquietud y aprensión de la población acomodada ante los *Ateliers,* constituían un importante obstáculo al retorno de la normalidad. Así razonaba el ministro de Trabajo, Trélat, ante la Asamblea, el 17 de mayo.

¿Cómo podrían licenciarse los efectivos de los *Ateliers Nationaux?* No solo existía una obligación para con ellos sino que también había el peligro de que los acogidos se resistiesen, salvo en el caso de que se les proveyera debidamente. Sin embargo, esto último podría muy bien parecer una aceptación del principio del derecho al trabajo, cosa que convenía evitar por todos los medios posibles puesto que ello supondría volver al socialismo y la *République Sociale.* Esta parece ser la razón por la que se destruyó el informe del comité extraparlamentario de expertos que reunió el Gobierno el 17 de mayo y que MacKay descubrió. Sus recomendaciones para la creación de empleos mediante obras públicas, préstamos a la industria, asistencia social a los ancianos y enfermos y la curiosa sugerencia de construir en la capital un Coliseo para honrar la "majestad del pueblo" y la "dignidad del trabajo", plan que recordaba demasiado los templos jacobinos a la virtud, parecían llevar implícito el principio del *droit au travail.* Pero, además, ¿de dónde saldría el dinero para todos esos proyectos? Trélat utilizó el informe, sin embargo, para orientar sus instrucciones a Thomas (el 24 de mayo) sobre los pasos preliminares necesarios para la disolución de los *Ateliers:* se llevaría a cabo un censo de todos los acogidos en los Talleres; los que no llevasen en París más de seis meses (reducidos después a noventa días) serían devueltos a las provincias; se implantaría inmediatamente el trabajo a destajo; se cerraría la admisión de nuevos miembros; se empezarían obras públicas en las provincias; se encauzaría a los trabajadores hacia la industria privada. Más adelante, se añadiría otra cláusula acerca del alistamiento de los jóvenes en el Ejército.

El joven director de los *Ateliers* se había convertido para entonces en un problema. Aunque había servido fielmente al Gobierno, no por eso dejaba de sentirse responsable de la organización que había creado

y de los hombres acogidos en ella. Hay que tener en cuenta también la ambición y vanidad de un hombre joven que, habiendo llegado a ser la cabeza de todo un ejército, se veía ahora tratado con poca consideración. Mediado el mes de mayo, los ministros comenzaron a evitarle, hasta el extremo de no invitarle a participar en los planes de disolución, y aunque la actitud de los trabajadores había de tener importancia, ni siquiera se le dieron instrucciones previas a la manifestación del 15 de mayo. Consecuentemente, Thomas no tomó medida alguna hasta el día mismo de la manifestación, y las que tomó carecieron de entusiasmo. Tenía aún suficiente lealtad el Gobierno e influencia sobre los trabajadores para evitar que ondeasen las banderas de los *Ateliers* en la Cámara misma. Poco después, el Gobierno tomaba la decisión de despedir a Thomas. Era probable que se opusiera a la disolución y quizá llevara a sus hombres a la resistencia armada. El 26 de mayo tuvo lugar un dramático encuentro entre Trélat y Thomas durante el cual —y en forma de *lettre de cachet* como diría después Thomas— se pedía la dimisión inmediata del joven director, y, cuando se negó, lo secuestraron y lo enviaron a Burdeos. "¿Por qué no haría yo caso a Louis Blanc? —se lamentaba después Thomas—. He tenido en mis manos un ejército de 100.000 hombres." Al día siguiente, los trabajadores de los *Ateliers* recibieron mal la visita de Trélat al Parc Monceau, cuartel general de la institución. Los acogidos asumieron una actitud muy amenazadora: tenían armas y estaban dispuestos a derribar al Gobierno si se atrevía a disolver los *Ateliers.* Por la tarde, Trélat tuvo que interrumpir su discurso al Club de delegados de los Talleres y salvar la vida huyendo por una puerta trasera. A raíz de estos hechos, se estableció una colaboración muy estrecha entre el Club de los *Ateliers,* el Luxemburgo y otros Clubs. Cuatro de sus candidatos estaban entre los once diputados elegidos para la Asamblea en las elecciones parciales de junio, en París: Pierre Leroux, Proudhon, Lagrange y Caussidière, a pesar de que solo acudieron a las urnas 250.000 de los 415.000 electores. Una declaración conjunta de los Clubs proclamaba, unos días después, "la imposibilidad de implantar en Francia cualquier régimen que no fuese una república social", y se lanzó el programa para un banquete masivo a 25 *centimes,* aplazado después hasta el 14 de julio. No hacía falta recordar a nadie que la Revolución de Febrero se había iniciado en un banquete fallido.

El Gobierno y la mayoría del Parlamento estaban unánimemente de acuerdo en que los *Ateliers Nationaux* tenían que disolverse a toda costa. La Comisión Ejecutiva, Lamartine y Ledru-Rollin en primer lugar, pero incluso Marie y hasta cierto punto Garnier-Pagès y el ministro de Trabajo, Trélat, se veían abrumados por la complejidad

del problema, en parte por cuestiones de conciencia y en parte por el temor a las consecuencias. La mayoría de la Asamblea se impacientaba cada vez más, destacándose hombres como Falloux, realizador principal de los días de junio, Goudchaux, León Fauchet y otros representantes de las derechas y el centro a quienes urgía ver el asunto terminado. Sorprende al investigador la debilidad e ineficacia de los diputados obreros, miembros del Comité de Trabajo de la Asamblea, como Agricol Perdiguier, Peupin, Corbon, Martínez, Julien, y de socialistas como Considerant (miembro también del subcomité de tres para los *Ateliers* junto con Falloux y Beslay) y Pascal Duprat, a los que dominó fácilmente el monárquico Falloux. Solo en el último momento, cuando ya se habían levantado barricadas en las calles, la resistencia de los diputados de izquierdas recuperó su apasionamiento y dignidad, pero ya no se trataba de un esfuerzo decidido sino de una protesta desesperada.

Y si los trabajadores resistiesen por la fuerza, ¿qué ocurriría?

Un enemigo del socialismo y los *droits au travail* tan convencido como Marie, advirtió al Comité de Trabajo el 27 de mayo: "¿Querrían provocar la agitación en la plaza pública... un levantamiento tras otro?... Es imposible disolver los *Ateliers,* anunciar que los *Ateliers* que existían ayer ya no existen hoy, y dejar en la calle a 115.000 hombres repartidos por todo París, sin dinero y sin recursos." Había que dar tiempo a que la economía se desarrollase y pudiera absorber a los parados.

"El tiempo no está con nosotros sino contra nosotros", gritó Falloux. El alistamiento continuaba haciendo cada día más amenazador el volcán. Acusó al Ministerio de sabotear deliberadamente los planes de disolución para mantener así una amenaza constante sobre la Asamblea Nacional. El Gobierno contaba con fuerzas armadas suficientes para atemorizar las legiones de los *Ateliers.* La ley estaba de su parte.

Goudchaux, que excitó los ánimos de la Cámara con un enfático discurso pidiendo la disolución inmediata, hablaba posteriormente de su convencimiento de que la tan deseada disolución no podría conseguirse sin derramamiento de sangre y de que cuanto antes estallase el conflicto menos sangre costaría. El censo que se llevó a cabo en los *Ateliers* el 7 de junio y cuyo resultado se publicó el día 10, mostró que solo había 103.500 encuadrados, en lugar de los 119.000 que se creía.

El Gobierno se había comprometido a la disolución pero llevaba muy despacio la preparación de créditos para obras públicas en las provincias, préstamos a la industria y fondos para el transporte, y asignaciones a los trabajadores que debían salir de París debido a la escasez de viviendas en la capital.

Falloux decidió llevar otra vez el asunto a la Asamblea, donde, el 19 de junio, después de tres días de deliberaciones, consiguió el nombramiento de una comisión de 15 miembros de la que él sería portavoz. Aquello dio lugar a febriles debates en la Asamblea, en los que apenas se alzaron voces contra la disolución. Sólo, y como si saliesen de un sueño, Corbon, director del periódico *Atelier*, Considerant, jefe de la escuela furierista, y Caussidière hablaron con impotente desesperación, el 23 de junio, del *droit qu'a tout homme de vivre en travaillant*, incluidos los *malheureux égarés (des assassins* gritaron cientos de voces) empujados por el hambre al suicidio.

La Asamblea se dejó arrastrar por la furia y no quiso escuchar, como tampoco había querido anteriormente oír a Victor Hugo cuando les advirtió que no provocasen una guerra de esclavos. Y guerra de esclavos fue, como reconocieron Tocqueville, Stern y otros contemporáneos.

Causa cierta sorpresa que no luchase al lado de los trabajadores ningún teórico del socialismo, ningún intelectual. Es más, como destaca Daniel Stern, los estudiantes, que, en 1830, en 1848 y en todos los demás disturbios políticos de la primera mitad del siglo se levantaron invariablemente contra el Gobierno, esta vez lo hicieron contra los insurgentes. También se ha dicho que algunos de los que hubieran podido ser jefes del movimiento estaban en la cárcel desde el 15 de mayo, y, así, este levantamiento fue obra de un pueblo totalmente anónimo; carecía de emblemas, y de grito de guerra; hombres y mujeres lucharon con amarga desesperación.

El levantamiento se originó en una reunión de dirigentes de los *Ateliers* y los Clubs en el Faubourg St. Marceau, la tarde del 21 de junio. A la mañana siguiente, los manifestantes avanzaron desde el Panthéon hacia el Petit Luxembourg, sede de la Comisión Ejecutiva, dirigidos por un blanquista, enérgico orador popular del tipo evangélico, que arroja rayos y truenos. Era el autor de una imitación de *Paroles d'un croyant*, de Lamennais, que, como si fuese un vaticinio, se llamó *La Prophétie des jours sanglants*. Cuando Pujol, que encabeza la delegación a Marie, empieza a relatar los orígenes de la Revolución de Febrero, Marie le recomienda que no le haga perder tiempo. Pujol contesta que el tiempo de un ministro pertenece al pueblo. Al ver que se le contesta amenazadoramente, recordándole que también él participó en el movimiento del 15 de mayo, Pujol contesta que "habiendo dedicado su vida a la defensa de la libertad del pueblo", no se dejará intimidar. Cuando Marie se niega a continuar hablando con un hombre que se levantó contra la Asamblea Nacional, Pujol y los suyos responden insistiendo en que sólo Pujol hablará por ellos. Marie es un miembro del poder ejecutivo, pero él —Pujol— es el

delegado del pueblo. Pujol recuerda cómo el pueblo hizo la Revolución de Febrero para "liberarse de la servidumbre para siempre". Ahora pueden ver lo ignominiosamente que han sido engañados, pero continúan dispuestos a dar la vida por sus libertades. Marie contesta: *je vous comprends. Eh bien!, écoutez ceci: si les ouvriers ne veulent pas partir pour la province, nous les y contraindrons par la force; par la force, entendez-vous?* "Ahora vemos, contesta Pujol, que la Comisión Ejecutiva jamás se propuso sinceramente establecer *l'organisation du travail.*"

Al salir de la entrevista, Pujol arenga a sus seguidores para que se arrodillen ante la *colonne de juillet-Bastille,* se descubran y hagan un juramento a la memoria de los mártires de la libertad.

CAPITULO 4

EL FRACASO DE LA REVOLUCION INTERNACIONAL

a) La Revolución Internacional y el pararrayos

Cuando se le acusó de haber mantenido contactos demasiado estrechos con los extremistas revolucionarios, Lamartine se defendió diciendo que si, en efecto, había mantenido constante enlace con los incendiarios, lo había hecho en la forma en que el pararrayos lo mantiene con la tormenta. Lamartine cumplió una parte decisiva de esa misión mientras ocupó el cargo de ministro de Asuntos Exteriores en el Gobierno Provisional de la República.

Inmediatamente después de la victoria revolucionaria, todo parecía indicar la inminencia de una guerra provocada, bien por la Internacional Monárquica para contener la plaga revolucionaria que amenazaba extenderse por toda Europa, bien por el nuevo Gobierno revolucionario llevado tanto de su celo proselitista como de su resentimiento nacional y afán de gloria.

Lamartine se propuso no ofender a la Santa Alianza ni a Inglaterra no menos que evitar una guerra de propaganda revolucionaria. Estaba completamente convencido de que, en cualquiera de los dos casos, una coalición contra Francia o una guerra agresiva por parte de la Revolución, el país caería en manos de una dictadura terrorista que llevaría aneja la revolución social.

"El peligro más grave para la República —escribe Lamartine en su *Historia de la Revolución de 1848*— era el temor a una coalición contra ella. El miedo es cruel. Al grito de traición y con el levantamiento de patíbulos, pavimenta el camino de la dictadura y entrega el gobierno a los partidos extremistas." Lamartine temía sobre todo al pánico a las coaliciones, que podía caer sobre Francia y arrastrarla a convulsiones y derramamientos de sangre.

Se daba cuenta, además, de que una guerra agresiva por parte de Francia sería "extrema y desesperada" y necesitaría "esfuerzos y re-

cursos tan extremos y desesperados como la guerra misma" y a los que "solo un gobierno no menos extremista" podía recurrir, un gobierno que no se arredrase ante "impuestos desconsiderados y derramamientos de sangre, empréstitos obligatorios y papel moneda, procesamientos, tribunales revolucionarios y patíbulos".

El famoso manifiesto de Lamartine a toda Europa, del 4 de marzo, pretende a un mismo tiempo anticiparse a la propaganda revolucionaria y tranquilizar a Europa.

La República Francesa no necesita del reconocimiento ajeno para existir, porque se basa en la ley natural y a la vez en la ley nacional. Desea, sin embargo, formar parte de la familia de naciones "como potencia normal" y no como fenómeno destructor del "orden europeo". Entre la pretensión de validez exclusiva del sistema republicano y el principio de no intervención en los asuntos internos de otros Estados, existe la feliz fórmula de que "las diferentes formas de gobierno son la expresión de los diferentes grados de madurez del genio de las naciones". La diversidad de formas de gobierno, consecuencia de las diferencias "intelectuales, morales y de desarrollo material de las naciones" son legítimas aun cuando, a la larga, sea la democrática la que acabe por sustituir a todas las demás. "Es solo cuestión de tiempo." De esta forma justifica la coexistencia acudiendo a la doctrina sobre el carácter inevitable de la historia.

Sin condenar el proselitismo de 1792, Lamartine consigue hacerlo parecer totalmente impropio de la generación de 1848, mucho más avanzada. En la primera revolución, la guerra civil se convirtió en un conflicto internacional puesto que las clases poderosas, que habían sido desposeídas de sus privilegios, se obstinaron en restablecer por la fuerza la monarquía y la aristocracia, y, al mismo tiempo, la clase media, verdadero vencedor, deseaba distraer la atención del pueblo con guerras extranjeras para así adueñarse totalmente del poder. En 1848, sin embargo, todas las clases estaban unidas. "No hay clases distintas y desiguales. La libertad ha concedido el voto a todos. La igualdad a los ojos de la ley mide a todos por el mismo rasero. No hay ni un solo ciudadano en toda Francia, sea cual fuere su opinión particular, para el que su país no ocupe el primer lugar entre todos los problemas... y esa unidad precisamente hace al país invulnerable a todo intento o alarma de invasión."

En cuanto al noble deber de propagar la doctrina de los derechos del hombre y de los pueblos, que en 1792 solo conocían unos pocos y constituía una monstruosidad a los ojos del *ancien régime* y una quimera que había que suprimir a toda costa, en 1848 pueblos y monarcas habían llegado a acostumbrarse tanto a estas ideas que "se habían familiarizado con el republicanismo, que no es sino la libertad

pública en su forma más perfecta, entre las naciones de mayor madurez política. Reconocían la existencia de una libertad conservadora". Aunque la Francia de la República no ve la necesidad de iniciar una guerra para la propagación de la democracia republicana, "consideraría una suerte para el país que se declarase una guerra contra él" por la oportunidad que se le ofrecería de ganar nuevos laureles. De ser Francia la que iniciase el conflicto, podría perder la buena voluntad de los pueblos, para los que representaría el prototipo del agresor tradicional.

¿Reconoció Francia el sistema de 1815? En teoría los tratados de Viena habían perdido validez, pero, en la práctica, tampoco Francia quería violar los acuerdos territoriales, con la esperanza de que la prudencia y el buen sentido de todos los interesados llevasen a modificaciones positivas.

Francia no iniciaría una guerra de propaganda sino que confiaría en la inspiración que produjese su ejemplo. Si sus vecinos y antiguos aliados, las naciones suiza e italiana, viesen entorpecido por la fuerza el logro de sus aspiraciones, "la República Francesa se consideraría con título suficiente para tomar las armas en defensa de esos movimientos legales", en pro de la unidad e independencia nacionales.

No había ni una sola palabra sobre la cuestión polaca en todo este largo y elaborado documento, a pesar de constituir un punto clave y de prueba tanto de la solidaridad revolucionaria internacional como de la Santa Alianza.

En sus instrucciones al nuevo embajador francés en Berlín, el legitimista Circourt, Lamartine le recomendó que dejase bien aclarado ante el rey de Prusia que el derrocamiento de la República Francesa por una intervención monárquica llevaría anejo el "derrocamiento del orden social, porque más allá de esa forma extrema de gobierno no hay más que guerra y caos". La República conservadora era, en realidad, una garantía contra la revolución social y el proselitismo revolucionario agresivo. Esta fue la opinión aceptada por los monarcas contrarrevolucionarios, sobre todo por el Zar Nicolás I.

Apenas había tenido tiempo el gobierno monárquico de aceptar las seguridades contenidas en el Manifiesto de Lamartine, cuando Alemania, Austria e Italia se vieron invadidas por una ola irresistible de revoluciones populares. Con ello la profecía de Lamartine pareció confirmarse: ya no era necesario recurrir a la guerra para librarse de los déspotas. Con solo su brillante ejemplo, Francia había cumplido con su deber mucho mejor y con más gloria de la que hubiera obtenido de haber recurrido a la guerra proselitista ganándose el odio que inspira siempre el agresor.

Mientras la marea de las revoluciones crecía por toda Europa, poco se apreció el hecho de que los nuevos regímenes de Alemania y Austria fuesen del mismo tipo del derribado en Francia por la Revolución de Febrero. Más aún. En medio de las celebraciones extáticas, con los reyes adoptando los colores revolucionarios y rindiendo homenaje a los héroes muertos en las barricadas, no se intentó convertir la soberanía popular en una realidad inamovible ni hacer imposibles el sabotaje y la reaparición de las viejas formas de gobierno. El ejército y la burocracia permanecieron intactos en manos de los príncipes, junto a los que se colocaron algunos ministros responsables. Precisamente la rapidez con que cedieron los antiguos regímenes fue lo que detuvo las revoluciones a un paso de la democracia republicana, de la misma forma que en Francia no pudo alcanzarse la república social por falta de una resistencia obstinada.

Los extremistas de derecha e izquierda vieron claramente que solo la guerra internacional podía reavivar el ímpetu revolucionario y que la paz internacional constituía el cimiento más firme para un compromiso entre el liberalismo insurgente y los antiguos poderes. En las ideas de 1848, guerra significaba ataque conjunto de Alemania y Francia contra Rusia por la liberación de Polonia. Una guerra así debería barrer el poder de los príncipes tan obligados a la Alianza Monárquica, y posiblemente convertir a Alemania en una *République une et indivisible,* sobre todo —condición esencial para la seguridad de cualquier revolución en Europa—, quitarle al despotismo zarista toda posibilidad de agresión, destruyéndolo o empujándolo hasta más allá del Dnieper. Una revolución radical alemana daría comienzo a una guerra con Rusia o lanzaría a ésta a una cruzada contrarrevolucionaria.

Las repercusiones de semejantes acontecimientos resultaban evidentes para el Ministerio de Asuntos Exteriores francés. El embajador francés en Berlín estaba decidido a evitar, por todos los medios posibles, el radicalismo en la revolución alemana. Circourt informó con gran satisfacción de las efusivas gracias que recibió del rey Federico Guillermo IV por la decisiva participación que tuvo en el "mantenimiento de las instituciones fundamentales de la Monarquía Prusiana". En aquellos días de barricadas, el representante de la República Francesa estaba en condiciones de ejercer "un poder casi ilimitado... irresistible, sobre el espíritu del pueblo" de la capital prusiana. En vez de eso, el embajador francés adoptó una actitud de despectiva indiferencia hacia los revolucionarios, negándose a acusar recibo de los escritos que le dirigieron o a recibir a sus representantes. Decía haber recibido instrucciones de su jefe que "ni creía ni deseaba que las distintas naciones, mal preparadas y atadas en principio, pasaran al republicanismo". Una república prusiana habría incendiado todo el

centro de Europa, reavivado el problema polaco, provocando una intervención del zar y, como consecuencia, habría levantado en los extremistas de París nuevas pasiones y osadías.

b) "La sangre de los franceses pertenece a Francia"

La cuestión polaca resultó explosiva en los asuntos internos de Francia durante los primeros meses de la República y sirvió incluso como barómetro del clima revolucionario durante ese período de tiempo.

Mientras la ausencia de toda mención del problema polaco en el Manifiesto de Lamartine constituía un irónico contraste con el voto de fidelidad a una Polonia libre e independiente que la Cámara francesa había pronunciado anualmente durante dieciocho años bajo el régimen de Luis Felipe, toda agitación en pro de una cruzada para liberar Polonia tenía para el Gobierno Provisional de la República no solo un carácter embarazoso sino incluso peligroso. La causa de Polonia había sido abrazada por unos quince o veinte mil refugiados políticos de todos los países de Europa residentes en París, así como por todos los Clubs. Cierto representante de una delegación polaca llegó incluso a amenazar a Lamartine con que los polacos derribarían el Gobierno Provisional si se negaba la ayuda armada a su país. Esta amenaza no carecía de peso ante un gobierno que debía su existencia a una rebelión y que aún no contaba con un ejército propio.

El martirio de Polonia era un peso sobre la conciencia de los franceses de los diferentes partidos, porque los polacos habían luchado hasta el último hombre al lado de la Francia de Napoleón y, por lo tanto, sus desgracias constituían un constante reproche para ella. El órgano radical *Réforme* aseguraba, durante las primeras semanas de la República, que esta vez Francia no dejaría caer la bandera empapada en sangre de Polonia *qui est la nôtre.* Francia se sentiría orgullosa de volver a izarla en su sagrada tierra polaca para "saldar un vieja deuda... y compensarla por la deslealtad de los gobiernos franceses anteriores".

Durante algún tiempo Lamartine pudo asegurar que la causa de Polonia caminaba hacia su solución sin necesidad de que Francia tomase iniciativa alguna. En los primeros días de la revolución de Berlín, el Gobierno prusiano prometió a los polacos una reorganización nacional de la provincia de Posen que tendría su propia bandera y su propio ejército. El imperio austriaco se desmoronaba y pudo ofrecerse a Galitzia la total autonomía. Para los polacos la provincia de Posen podía constituir el núcleo y una cabeza de puente para la liberación de su patria, y pusieron grandes esperanzas en los inminentes alzamientos en la Polonia rusa, así como en la ayuda franco-alemana contra Rusia. Le correspondió a Lamartine el apaciguamiento de estas esperanzas como parte de sus esfuerzos para embotar el filo universalista de la Revolución de Febrero, al mismo tiempo que reducía la temperatura política interior, siendo ambos propósitos inseparables.

En unas instrucciones a los enviados franceses ante los reyes nórdicos, el ministro de Asuntos Exteriores ordenaba a sus plenipotenciarios que expusiesen "francamente" (a Prusia), "orgullosamente" (a Austria) y "sin miedo" (a Rusia) que "una Polonia usurpada, oprimida, sin la debida personalidad nacional, sin independencia civil y religiosa" constituía el obstáculo principal a la amistad entre Francia y las potencias que habían hecho la partición; pero Lamartine no pedía específicamente la restauración de Polonia. Habló de *la cause d'un rétablissement d'une nationalité polonaise dans des proportions à débattre avec les trois courts sucessivement.* Pide a las potencias en cuestión *restituez, émancipez, organisez, de concert avec la Pologne elle-même, de concert avec toutes les puissances, interessées au droit et à la justice, solidaires même et garantes des traités de 1815, une Pologne qui ait sa vie propre et son droit personnel dans le monde.* Todo esto equivale a una petición a las Potencias para que respeten las promesas, hechas por los monarcas en el Congreso de Viena, de dar a los polacos de sus zonas respectivas las facilidades necesarias para mantener su identidad nacional. Lamartine ofrece para este fin su *concours diplomatique,* al mismo tiempo que da a entender la posibilidad de que, si alguna de los potencias estuviese dispuesta a estudiar la idea de *une* (no *la) indépendance de la Pologne,* podría contar con *le concours actif* (de Francia) *pour le jour et pour l'heure où les événements lui permettraient raisonnablement, et avec des combinaisons sensées préparées d'avance.* Todo esto era una indirecta para Prusia. Francia misma no tomaría ninguna iniciativa.

La esperanza de los polacos en la intervención armada de Francia se redujo al permiso que ésta otorgó a los que residían en su territorio para que se trasladasen desarmados a Posen, con el consentimiento de Prusia, y la vaga esperanza de sumarse a la lucha por una Polonia libre.

Y sucedió que las frustraciones de la izquierda francesa llegaron a su apogeo coincidiendo con la destrucción de las esperanzas polacas, debida a la furiosa guerra racial entre alemanes y polacos en Posen. Ya hemos referido, en un capítulo anterior, cómo durante la manifestación del 15 de mayo Blanqui asoció la llamada a una guerra en pro de Polonia con su aspiración a la organización del trabajo, y

cómo Barbès, en su calidad de "ministro" del nuevo "gobierno provisional", firmó un ultimátum a las Potencias del Norte y un decreto imponiendo un empréstito forzoso de mil millones. Los excesos y el fracaso de los Clubs el 15 de mayo contribuyeron al descrédito y la desaparición de la causa de Polonia en Francia.

Decisivo en este sentido fue el 23 de mayo, fecha en que la Cámara francesa volvió al debate sobre la moción de Wolowski, bruscamente interrumpido la semana anterior. Le fue fácil a Lamartine responder a la débil demanda de ayuda para Polonia que hiciera el ineficaz francés de origen polaco y que se limitaba a pedir que Francia ejerciera su influencia moral sobre los demócratas alemanes para que se opusiesen a las actividades de los agentes rusos y de los funcionarios prusianos mal dispuestos.

"¿Podríamos haber olvidado —preguntaba Lamartine—, como hace solo unos días algunos locos nos pedían que hiciésemos, todas las relaciones de Francia por esa sola (con los polacos) que es, lo admito, la más sagrada porque es la más desgraciada, pero al mismo tiempo la más remota y desde ciertos puntos de vista la más imposible?... ¿Podríamos haber olvidado nuestras propias fronteras... nuestras propias dificultades internas... los millones de trabajadores cuyo paro les habría arrojado en la miseria y el hambre, para pensar solo en la nación polaca y lanzar un ejército francés al otro lado del Rin?... Un ejército de 120.000 o 200.000 hombres, cuando Francia solo disponía de 88.000 al terminar la Revolución. También hay que pensar en la reacción de los alemanes ante semejante marcha a través de su territorio, con todos sus recuerdos de las conquistas napoleónicas, de la teoría francesa de las fronteras naturales (por ej. el Rin), por no hablar del ingente ejército ruso esperándonos en el Vístula." En una respuesta anterior a los polacos, Lamartine había dicho: "Amamos a Polonia, amamos a Italia, amamos a todos los pueblos oprimidos, pero, por encima de todo, amamos a Francia." La sangre de los franceses pertenece solo a Francia. Como si quisiera burlarse, Lamartine terminó su discurso del 23 de mayo con una solemne perorata a modo de "consuelo para Polonia". En el pasado, en la era de los gobiernos brutales, la victoria solo podían alcanzarla los grandes ejércitos. Pero esto ya no era así en la era de los pueblos. *La victorie est du côté de la justice, du côté de la faiblesse, du côté du droit imprescriptible des nations.* Ese derecho podía estar dormido de momento. "¡Pero nunca morirá!" (Bravos).

Poco después de esta renuncia a la solidaridad revolucionaria internacional en pro de la oprimida Polonia, estallaron los acontecimientos de junio. El sangriento fracaso de la revolución social en París tuvo repercusiones gigantescas en toda Europa. La misma Francia que en febrero había desencadenado la serie de revoluciones, tomaba ahora la iniciativa de una reacción europea.

c) Nacionalismo darwinista y revolución universal

Cuando Janiszewski, el delegado polaco en la Asamblea de Francfort, dijo que los representantes del pueblo alemán soberano eran más enemigos de la nación polaca que los signatarios monárquicos de los Tratados de 1815, la desilusión de los hombres de 1848 alcanzaba su apogeo.

Solo unos meses antes, un republicano tan moderado como Garnier-Pagès escribiría ditirambos diciendo que "la hora de la libertad y la independencia sonará para todos los pueblos de Europa, incluso el de Rusia, que también tiene marcada en el Libro de Dios la fecha de su liberación... En ese bendito y sagrado día, Polonia y Rusia se abrazarán como dos hermanas y ocuparán sus puestos en la pacífica y poderosa federación de todas las naciones de Europa... ¡No habrá más guerras sobre cuestiones de división territorial, dominación, nacionalidad e influencias. No más fuertes y débiles, opresores y oprimidos. Todo país, libre para disfrutar de sus libertades y vivir su propia vida, se apresurará a unirse a la libertad y vida de los demás... No habrá amos que decidan sobre la paz y la guerra, ni millones de hombres sacrificados de forma irresponsable, ni volverán a correr ríos de sangre. Los representantes de los pueblos, árbitros de los destinos comunes, se someterán libremente a la ley general que será la misma para todos. Los «Estados Unidos» de Europa... El reino de la paz, del orden y la armonía quedará establecido. Marchamos todos hacia él con pasos de gigante".

Jubiloso ante las noticias de que las masas revolucionarias de Berlín llevaban a hombros a los prisioneros polacos puestos en libertad y de que "Alemania liberaba espontáneamente sus provincias polacas, aplaude su liberación y promete su ayuda", el *National* decía sarcástico: "¿qué decís ahora... los que os llamáis hombres de Estado?", viejos jadeantes de poca fe y míseros corazones ante la generosidad de los pueblos libres.

A pesar de todo, Janiszewski dio con una verdad muy significativa en su angustiado discurso de unos pocos meses después. En el Congreso de Viena, las Potencias del Norte se negaron a restaurar la libertad de Polonia, pero, al mismo tiempo, se comprometieron a respetar los derechos e intereses de los polacos en sus respectivos territorios. Los reyes por derecho divino no actuaban impelidos por deseo alguno de imponer la superioridad de un pueblo sobre otro o de conseguir

la absorción de una cultura nacional por otra; para ellos, los polacos eran un pueblo más bajo su férula. Los Habsburgo aportaron con buena voluntad fondos para fines e instituciones culturales de los checos y otras razas eslavas. Entre 1815 y 1830 la Polonia rusa (el reino del Congreso) disfrutó de una gran autonomía, con su propia Dieta, un ejército polaco nacional y una Burocracia exclusivamente polaca. En este sentido, los polacos disfrutaban de un régimen mucho más liberal que el de los mismos rusos bajo los Romanof. Las autoridades prusianas del Gran Ducado de Posen llevaron a cabo una germanización muy limitada en la época anterior a 1848. La falta de libertad nacional y política que padecían los polacos bajo el dominio de dinastías extranjeras estuvo mitigada, hasta cierto punto, por el hecho de que las razas dominantes no disfrutaban de más derechos políticos que los polacos mismos. De ahí que se creyese que lo mismo que la esclavitud de las naciones era común e indivisible, lo era también su liberación.

En 1848, la idea de nación, en un principio liberadora, se había convertido en un concepto demasiado rico, en una experiencia demasiado intensa para permitir la reciprocidad que había de ser consecuencia del reconocimiento, por parte de cada nación, del derecho de todo grupo racial al ejercicio de la soberanía popular y al cultivo de su lengua y costumbres. La palabra "nación" adquirió el sentido de personalidad colectiva histórica, constituida por todas las manifestaciones del genio nacional en el pasado, las características de su actual grado de desarrollo y el campo necesario para la realización de sus posibilidades futuras. Adoptado por las llamadas naciones históricas, este concepto entró en conflicto con las aspiraciones de aquellos grupos raciales que dejaban en ese momento su condición de simples tribus y no eran aún más que naciones en estado embrionario, no menos que con los sueños de aquellas otras nacionalidades que habían perdido hacía mucho tiempo la mayor parte de los atributos propios de nación viva y concreta y no eran, por así decir, más que fósiles tratando de volver a la vida. Los pueblos "sin historia" no habían sido durante muchos siglos más que objetos sobre los que las razas dominantes ejercieron su vitalidad y su talento. Su aspiración a convertirse en naciones plenamente desarrolladas, libres e independientes amenazaba a las naciones históricas con la desintegración territorial, el empobrecimiento de su patrimonio, la disminución de su seguridad y la anulación de numerosas huellas de su actividad y realizaciones históricas. El clamor levantado por croatas, eslovacos y rumanos, las reclamaciones de los rutenos y el nacionalismo separatista de los checos encontraron en húngaros, polacos y alemanes la respuesta aprendida de los pueblos de Occidente: la absorción de bretones, provenzales y otras tribus por la gran nación francesa indivisible y la normalidad con que escoceses y galeses aceptaron la lengua y costumbres inglesas y la comunidad de destinos con Gran Bretaña. Pero los argumentos esgrimidos por las clases cultas de las naciones históricamente emancipadas aparecían a los ojos de las de los países que carecían de nacionalidad histórica, más peligrosos aún que la antigua hegemonía feudal de los señores magiares y polacos sobre los siervos eslovacos o rutenos.

Tan pronto como este conflicto latente salió a la luz, las relaciones entre las nuevas nacionalidades de los dos tipos contendientes se cargaron de una atmósfera de guerra. A partir de ese momento, las cuestiones de estrategia adquirieron preponderancia sobre todo principio de reciprocidad, invocándose un darwinismo extremista a modo de sanción suprema.

En su famoso discurso ante la Asamblea de Francfort (24 de julio de 1848) durante el debate de la cuestión polaca, el diputado Jordan preguntaba: "¿Debe vivir medio millón de alemanes bajo un gobierno alemán, funcionarios alemanes, y pertenecer a la gran patria alemana, o debe dejárseles en un puesto secundario, como extranjeros nacionalizados, sujetos a otra nacionalidad, carente de la misma proporción de contenido humano *(humanen Inhalt)* que se otorga a la especie alemana *(Deutshchtum)* y arrojarles el exilio? Para mí, el que conteste afirmativamente a la pregunta diciendo que los alemanes de Posen deben quedar en manos de los polacos y vivir bajo leyes polacas, es, cuando menos, un inconsciente traidor a su pueblo."

En cuanto a la posibilidad de dividir la provincia en zonas polaca y alemana, Jordan se opone al principio estrictamente demográfico con el argumento de la "seguridad de Alemania". No solo no puede entregarse la fortaleza de Posen, sean cuales fueren los vínculos sentimentales de los polacos a la antigua capital de la provincia, sino que tampoco puede cederse la red de caminos que la salvaguardan y protegen, aunque pase por territorios indiscutiblemente polacos. ¿De qué sirve una fortaleza si no cuenta con la debida protección y espacio para desenvolverse? Actuar de otra forma, "sería un acto de irresponsable ligereza, es más, el abandono del deber para con Alemania".

"Es hora ya de que despertemos de ese soñador altruismo con el que nos entusiasmamos *(schwärmen)* ante todo posible nacionalismo, mientras nosotros mismos estamos en vergonzosa sumisión... a un vigoroso egoísmo nacional *(Volksegoismus)*... que sitúe el bienestar y el honor de la patria por encima de todo lo demás."

¿Y sobre derechos? "Francamente —contesta Jordan— jamás me han parecido más lastimosas *(erbärmlicher)* las normas de la justicia teórica que cuando pretenden determinar el destino de las naciones.

Prescribir con su ayuda el curso de las naciones equivale a tejer telas de araña para cazar águilas. No, me atrevo a asegurar sin titubeos, que nuestro derecho no es otro que el del más fuerte, el derecho de conquista." La conquista de los eslavos por los alemanes se llevó a cabo con el arado, el trabajo duro y la superior habilidad más que con la espada, mientras en el Oeste los alemanes "para su *malheur*" fueron los conquistados. Pero, además, la superioridad de los alemanes sobre los eslavos "con excepción quizá de los rusos", es un "hecho histórico-natural" que no puede alterar ninguna teoría cosmopolita. La justicia histórica solo reconoce las leyes de la naturaleza: "los pueblos no ganan el derecho a la independencia política por el mero hecho de existir, sino por su fortaleza para subsistir como Estado entre otros pueblos". En este sentido, Polonia no murió a manos de los que se la repartieron, sino por su anarquía interna antes del reparto de su heredad. Los tres reinos despóticos no fueron más que instrumentos inconscientes de la Revolución: en ausencia de un Tercer Estado polaco, fueron ellos los encargados de acabar con un feudalismo enloquecido: la *paix aux chaumières, guerre aux châteaux* fue obra de los reyes copartícipes.

Este realismo recientemente descubierto y esta nueva interpretación de la primacía de los hechos, en otras palabras, del poder, en las relaciones entre países, aparecía en marcado contraste con la incomprensión liberal de dichos factores en los comienzos de la Revolución frente al poder monárquico. Los liberales se habían acostumbrado a creer en el *Rechtsstaat,* cuya función no era más que la de ofrecer una estructura de garantías contra el abuso ilegal de poder y no la de asumir obligaciones positivas; no tenía que servir de patrimonio de la privilegiada aristocracia feudal militar, ni de instrumento para la mejora de los pobres. Los devotos del *laissez faire* daban, por tanto, poca importancia a la posesión del poder, pero se preocupaban de impedir todo abuso arbitrario del mismo. Esto último había de conseguirse por medio de un sistema de acuerdos mutuos y por la separación de poderes, por *Vereinbarung* con el rey más que destronándolo. En una palabra, los liberales carecían de la certeza intuitiva de las derechas e izquierdas extremistas en cuanto a que el poder jamás se cede de buena voluntad y de que, por tanto, solo su posesión puede ser garantía de los derechos a que se aspira.

Pero como, al parecer, las "fuerzas de ayer" habían aceptado el *Vereinbarung* con el constitucionalismo liberal, la presión que ejercían las izquierdas adquirió un aspecto más amenazador para la burguesía. Su anárquica violencia y su rudeza espantaron a los amantes de los procedimientos civilizados, al mismo tiempo que el radicalismo social de los extremistas parecía amenazar la estructura de la propiedad en Alemania. Comparada con los excesos de la Revolución Roja, la "ordenada" coacción militar se les antojó a los aterrados liberales un instrumento de civilización. Se olvidaron de que ese instrumento había quedado en manos de fuerzas que les odiaban y despreciaban tanto como a los Rojos, y que solo esperaban una oportunidad para vengarse de la humillación que los liberales les habían causado y recuperar el poder perdido.

Si el temor a la revolución social ponía a los liberales en manos de las fuerzas reaccionarias, la actitud de nacionalismo militante de éstas procuró por todos los medios a su alcance demostrar la incapacidad esencial de la estructura constitucional pan-alemana y convertir a sus portavoces en rehenes de reyes y ejércitos. Esto quedó claramente demostrado en el caso de Schleswig-Holstein.

La Asamblea Nacional alemana decidió permitir a los habitantes alemanes de las dos provincias, que se habían levantado en nombre del principio de nacionalidad contra su incorporación a Dinamarca, que se uniesen a la patria alemana. Con el fin de hacer triunfar la autodeterminación del pueblo sobre las pretensiones feudales y dinásticas, la Asamblea de Francfort de la nación alemana que no poseía ejército pidió al rey de Prusia que enviara tropas contra Dinamarca. El rey de Prusia no deseaba servir de instrumento de una Asamblea Constitucional para la violación de los derechos de otro rey y recibió con los brazos abiertos la presión internacional para conseguir un armisticio con Dinamarca, sin tener que pedírselo a la Asamblea de Francfort. El nacionalismo militante y los sentimientos antidinásticos alcanzaron máxima y renovada excitación en Francfort, donde hubo disturbios populares contra el Parlamento que acabaron en crímenes y pillaje. No habiendo otra alternativa, los aterrados representantes de la soberanía del pueblo llamaron a las tropas reales para que sofocasen los disturbios populares.

El excesivo nacionalismo, al recurrir al argumento de la fuerza, actuó de disolvente de las aspiraciones liberales, sometiéndolas al dominio de los militares. En semejantes circunstancias, no solo el constitucionalismo liberal sino también su hermano gemelo en aquel momento —la causa de la unidad nacional alemana—, sucumbieron ante el particularismo feudal y dinástico; en parte, sin duda, por los excesos del pangermanismo.

El año 1848 fue testigo de una paradójica revisión de posiciones en la Europa central. Las razas "progresivas democráticas" apelaron a los hechos naturales en defensa de su deseo de conservar el patrimonio histórico de la nación como herencia sagrada, al mismo tiempo que se proclamaban parte de la Revolución europea. Frente a ellas, los pueblos en embrión o los que habían estado sometidos a otros

durante mucho tiempo y deseaban alcanzar la categoría de naciones plenamente desarrolladas, buscaron protección contra el nacionalismo democrático y dinámico de las razas históricas en una alianza con la dinastía supranacional contrarrevolucionaria de los Habsburgo.

El *Vorparlament* de Francfort invitó a los checos a que enviaran sus diputados al Parlamento pangermánico como cosa lógica y normal. El reino de Bohemia y Moravia, rodeado de pueblos alemanes por tres lados, había sido durante siglos parte del Sacro Imperio Romano y el rey de Bohemia el Primer Elector. La orgullosa respuesta de Palacky de que él no era alemán sino checo causó profundo asombro a los alemanes, y el aserto del historiador checo de que, de no haber existido Austria, habría que haberla inventado, fue, para los creyentes en los principios nacionalistas, prueba de absoluta perversidad. Pero con la típica cerrazón que, con frecuencia, acompaña las verdades intuitivas de los nacionalismos fervientes, los alemanes no se dieron cuenta de que su pretendida reunión de todas las poblaciones de habla alemana —tanto de los países bálticos como de Suiza (por no mencionar Alsacia)— en una patria alemana, de acuerdo con los sagrados principios de autodeterminación por razón de la lengua y la nación, les privaba al mismo tiempo del derecho a reclamar territorios antiguamente sometidos al Reich pero en la actualidad ocupados por otras razas y que les eran necesarios para mantener la autoafirmación alemana. No se dieron cuenta de que, con su actitud, negaban el derecho de autodeterminación a las razas interesadas.

Los revolucionarios europeos saludaban a los húngaros como nación revolucionaria por excelencia. Nadie se preocupó de destacar el extremado feudalismo de la estructura social húngara cuando la nación se lanzó valientemente a una lucha desesperada contra los opresores de pueblos y guardianes de la más negra reacción; Kossuth era en rigor un radical. Pero los húngaros, a los que Kossuth guiaba, no luchaban solamente contra los Habsburgo sino también por una gran Hungría histórica. Para ellos su lucha no era una guerra de conquista, sino por la supervivencia. Raza poco numerosa y viviendo aislada, sin hermanos entre las naciones europeas, con su propia lengua y tradición en medio de un océano eslavo amparado por una gran potencia de la misma raza, Hungría tenía que ser grande o no existir.

El conflicto entre polacos y rusos (incluidos los revolucionarios rusos) sobre las fronteras de una Polonia resurgida, era de naturaleza análoga. Según los polacos, cualquier concesión sobre las fronteras de 1772, llevaba implícita un reconocimiento de la validez de la partición. Los rusos argüían que la mayor parte de los territorios de la Polonia oriental estaban habitados por rusos blancos, ucranianos y lituanos y que los polacos solo constituían un pequeño estrato social, compuesto por nobles e intelectuales. Los polacos contestaban que el derecho demográfico de la Gran Rusia a dichos territorios no era mucho mayor que el suyo propio. Lo que más preocupaba a los demócratas rusos era el hecho de que unas fronteras iguales a las de 1772 arrojarían a Rusia fuera de Europa, convirtiéndola en parte de Asia.

En su lucha contra el magiarismo agresivo, que insistía en que "los eslavos no son seres humanos", y el germanismo militante, que amenazaba con absorberlos, las razas campesinas eslavas (cuyo resentimiento más importante había sido satisfecho con la abolición de la *corvée* feudal y a quienes no interesaba el poder político) engrosaron los ejércitos de Windischgrätz, Radetzky y Jellacic y ayudaron a la vieja monarquía a sofocar la revolución en todos sus dominios. La victoriosa Austria de Schwarzenberg acabó con el sueño de una *Grossdeutschland:* ella no se disolvería ni permitiría que sus poblaciones de habla alemana se integrasen en una Alemania unida. Tenía fuerza y vitalidad suficientes para obligar a Federico Guillermo IV a renunciar en Olmütz a todo proyecto de unión de los príncipes alemanes bajo la bandera prusiana, una vez el rey prusiano hubo renunciado (sin perder de vista a Austria) a la (pequeña) corona imperial alemana que le ofreciera la Asamblea de Francfort, es decir, la nación alemana.

Así, pues, los eslavos contribuyeron no poco a la desastrosa derrota de la unidad alemana en 1848 y al colapso de la revolución liberal-democrática.

En todos los casos mencionados anteriormente, la unidad nacional demostró ser un enemigo nada despreciable de la Revolución Internacional, sobre la que triunfó.

EPILOGO

1. DICTADURA BONAPARTISTA

a) Caricatura del mesianismo político

No fue Marx el único que vio en la Francia de 1848 una caricatura de la Gran Revolución, ni que aplicó el mismo juicio a Luis Napoleón Bonaparte al compararlo con el primer Napoleón. Sin embargo, poco se ha tenido en cuenta el hecho de que el bonapartismo, en su segunda versión, fue también en parte una parodia de la marea alta del mesianismo político.

"La dictadura moderna —escribe Sir Lewis Namier *à propos* de Napoleón III— surge de las ruinas de una estructura social y política heredada, en medio de la desolación de lealtades rotas: es el desesperado giro de unas comunidades que han roto sus amarras. Los hombres, decepcionados y desilusionados, desarraigados y sin equilibrio, impelidos por temores de los que apenas se dan cuenta y por destellos de apasionamiento, buscan ávidos un nuevo eje alrededor del que girar, nuevas fidelidades. Sus sueños y ansiedades, proyectados hacia el vacío, se agrupan alrededor de una figura. Es la monolatría del desierto político en la que, cuanto más patológica es la situación, tanto menos importa el valor intrínseco del ídolo. Sus pies pueden ser de barro y su cara inexpresiva, pero el frenesí de los adoradores le otorga significado y poder."

Indudablemente, la frustración y la exasperación fueron la causa de que cinco millones y medio de franceses votasen a Luis Napoleón Bonaparte como Presidente de la República, mientras solo dos millones votaban a todos los demás candidatos, de los que Lamartine, el favorito de la nación en febrero y marzo de 1848, sólo obtenía 17.000 votos y el socialista republicano Raspail 36.000. Si la única causa de estos resultados hubiese sido la necesidad de un hombre fuerte, de un salvador, el general Cavaignac habría tenido oportunidad mejor que la del candidato victorioso. Él fue el salvador del "orden social" en los días de junio. Rígido y austero hasta casi el exceso, la reputación de su integridad había alcanzado un alto nivel y su republicanismo

sin mancha tenía el brillo adicional de ser hijo de un hombre que fue miembro de la Convención y hermano de un héroe y mártir de la República. ¿Acaso no había devuelto los poderes dictatoriales a la Asamblea Nacional, tan pronto como hubo cumplido la misión para la cual se le habían otorgado sin limitación? Habrían sido muy pocos los indiferentes a la profesión de fe republicana que hizo Cavaignac en los comienzos de la campaña electoral: "Somos enemigos irreconciliables de todos aquellos para los que la República es algo perverso e inadecuado y no regatean esfuerzos para derribarla... A esa lucha lo entregamos todo *(livrer tout)*, nuestra responsabilidad, nuestra paz, incluso nuestra felicidad... Todo aquel que no quiera la República es nuestro enemigo, *notre ennemi sans retour.*"

Estas palabras, aunque sinceras, denuncian una conciencia intranquila. Cavaignac se vio obligado al empleo de un lenguaje provocativo contra las derechas antirrepublicanas mientras pedía poderes excepcionales para continuar el estado de sitio. El vencedor de la revolución roja odiaba a los hombres que las circunstancias habían puesto a su lado como aliados. Además, como reconoció ante lord Normanby, estaba convencido de que la mayoría de los franceses repudiaba la República. De ahí su carácter irascible, su extraña vacilación y su asombrosa negativa no solo a valerse de los excepcionales poderes de que estaba investido para favorecer su propia candidatura, sino incluso a emprender la campaña seriamente.

En comparación con el general Cavaignac, Luis Napoleón no tenía, fuera de su nombre, méritos de ninguna clase. Incluso el nombre podría haber sido utilizado contra él. Su aspecto, su pasado y sus modales eran la patética negación de todo lo napoleónico; y la Francia oficial, el Gobierno y la Asamblea, le trataban con despreciativa hostilidad. El autor de la moción que pretendía prohibir la candidatura a la Presidencia de la República a todos los miembros de las antiguas familias reinantes, la retiró ante el triste y tartamudeante discurso de protesta que pronunciara Luis Napoleón, porque con su intervención —señaló el autor— había demostrado lo superfluo de la moción. El pretendiente tampoco contaba —fuera de unos pocos aventureros dispuestos a secundarle— con partido alguno con el que preparar una campaña eficaz ni con medios económicos suficientes. Podría decirse que consiguió convertir en méritos todas sus desventajas. Su aspecto apagado, sus pesados párpados y su rostro impasible de "cacatúa melancólica", su marcado acento alemán y su falta de elocuencia, que le inducían a exhibirse lo menos posible, se convirtieron en pruebas de reticencia real y de una reserva que ocultaba profundidades insondables. Los ridículos golpes de fuerza de Estrasburgo y Boulogne, el encarcelamiento en Ham y las primeras negativas de las autoridades

republicanas a dejarle regresar a Francia y ocupar su escaño en la Asamblea, permitieron a Luis Napoleón presentarse como mártir de una causa y portador de un gran mensaje que los ambiciosos de poder temían y querían impedir. Nos encontramos, pues, con la incongruencia de una fe monomaníaca en el destino, que se apoya en el tiempo y un programa antiheroico. El símbolo de gloria no emprende su camino al trono con atrevidas hazañas, ni siquiera con encendidos discursos, sino que depende por entero de pequeños cuadros, medallones y octavillas que le lleven al poder.

El nombre de Napoleón valía millones, por supuesto, porque todos los demás nombres eran desconocidos casi por igual por todo el país. ¿Por quién si no, cuentan que dijo un viejo campesino, va uno a votar cuando se le ha helado la nariz en Moscú? Con todo, hubo también otros Bonaparte a quienes nadie animó, ni ellos intentaron competir por el poder supremo, y a quienes bastaba su escaño en la Asamblea como ignorados republicanos.

La "apacible obstinación" de la fe de Luis Napoleón en el destino, y la abrumadora reacción de millones de franceses, no se debían solo a la leyenda napoleónica sino que era parte y, en proporción considerable, manifestación morbosa y pervertida del mesianismo político de la época.

Hemos visto repetidas veces en el curso de este estudio con cuánta facilidad la idea de una Historia única e indivisible —aunque separada en fases inevitables, cada una con su misión específica— se centra, para sus creyentes, sobre un hombre predestinado.

El elegido se convierte así en la encarnación de la época, en su sustancialidad, en el ejecutor de los designios que la Historia guardaba para esa generación.

En sus *Idées Napoléoniennes,* Luis Napoleón resume la misión de su tío con estas palabras características: "De no haber sido por el Consulado y el Imperio, la Revolución no habría sido más que un drama inmenso, con gloriosos recuerdos pero escasos frutos... Napoleón... instauró en Francia y diseminó por toda Europa los beneficios más importantes de la gran crisis del noventa y nueve y, empleando sus propias palabras, «purificó la revolución, fortaleció tronos y ennobleció las naciones... separando las verdades... de las pasiones... dando honor al principio de autoridad... otorgando... instituciones que elevan al hombre ante sus propios ojos... dotando a las naciones de una conciencia de su propia fortaleza. El Emperador bien pudiera merecer el título de Mesías de las ideas modernas», no porque aplicase los «principios en toda la sutileza de su teoría, sino más bien» guiando el genio de la regeneración, identificándolo con el sentimiento popular y llevándolo valientemente hacia el fin deseado."

Con su independencia del rigor doctrinario, con su reacción creadora ante la diversidad de circunstancias, con su infalible acierto en la dirección de todas las fuerzas hacia el fin propuesto, Napoleón fue la *Loi vivante* de Saint-Simon.

Como todos los constructores de edificios duraderos, Napoleón supo enganchar el factor constructivo de las nuevas fuerzas al sólido carro de la tradición. En una época democrática de mayorías inestables, semejante tarea solo podía ser llevada a cabo por un individuo.

"Las aristocracias —dice Luis Napoleón— no necesitan jefes, pero la naturaleza misma de la democracia necesita personificarse en un individuo... para satisfacer su deseo de estabilidad y continuidad", elementos encarnados y garantizados antaño por la aristocracia hereditaria.

"El poder tutelar y democrático del héroe plebeyo... auténtico representante de nuestra revolución" (Napoleón I) aunque se hizo —cosa muy lógica según Luis Napoleón— hereditario, no procedía del derecho divino, del linaje o de ningún precepto sino "del espíritu democrático de la nación", que se renovó una y otra vez por la unánime aclamación del pueblo... en referéndums.

En su visita a Lyon, durante su viaje por todo el país, en el verano de 1850, con el propósito de ganarse la voluntad de las provincias y defenderse así de la hostilidad de París y de la recalcitrante Asamblea Nacional, el Príncipe-Presidente proclamó: "Debo deciros francamente quién soy y lo que quiero. No defiendo a ningún partido: represento esas dos grandes manifestaciones de la voluntad nacional que, en 1804 y 1848, quisieron salvar con orden los grandes principios de la Revolución francesa... pertenezco a mi patria, sea cual fuere lo que de mí exija... La elección de seis millones ejecuta y no traiciona la voluntad del pueblo... Si vuelven a estallar exigencias criminales, las reduciré a la impotencia, invocando de nuevo el principio de la soberanía nacional, porque nadie tiene más derecho que yo a actuar como su representante."

La conducta estrepitosa de este partido o aquella facción no son expresiones de la voluntad nacional, sino la excrecencia de lo peor del pueblo, provocada por ambiciones egoístas o aberraciones pasajeras. Porque lo mejor del pueblo, incluso los que votan por esta facción o aquella camarilla en unas elecciones determinadas, sabe levantarse en el momento solemne de gran encuesta nacional —el plebiscito— hasta alcanzar la altura de la única y auténtica voluntad nacional.

Aun cuando en apariencia contradiga los deseos de los dirigentes de los partidos y las varias fuerzas de la nación, el cesarismo de la democracia autoritaria es el que auténticamente satisface los más profundos deseos y vitales intereses de la nación. Perdidos en decepcionantes disputas parlamentarias y fútiles altercados, incapaces de tomar decisiones firmes, en lo más íntimo de su corazón —como creyeron Napoleón I y después Bismarck— los hombres ansían el regalo de un *fait accompli* que les releve de la obligación de elegir.

"El deber de todo gobierno —escribe Luis Napoleón— es resistirse a las ideas falsas y dirigir las verdades colocándose valientemente en su vanguardia; todo gobierno que, en lugar de dirigir, permite que se le empuje en esta o aquella dirección, corre hacia su destrucción y compromete a la sociedad en lugar de protegerla. Por haberse convertido en el auténtico representante de las ideas incontrovertibles de su época, consiguió el Emperador adquirir tan fácilmente su poderoso ascendiente."

En circunstancias de desorden revolucionario y desintegración de instituciones y costumbres, como en 1799 y 1848, la verdadera libertad no está en dar suelta a las pasiones exasperadas y a los impulsos centrífugos, sino en la restauración del orden, del respeto a la ley y a la moral: son la primera condición de cualquier propósito libre y ordenado y el primer paso hacia una organización constructiva de la sociedad, que garantice la expresión de todos los elementos sociales tanto como su ajuste armonioso.

"La democracia autoritaria" lleva dentro de sí la totalidad de intereses, tendencias, necesidades y tradiciones, sin identificarse con ninguna ideología específica. Luis Napoleón se constituyó en defensor y restaurador del orden basado en la propiedad, contra la anarquía de los *partageux* que se habían convertido en el blanco de todos los odios y fuente de todos los temores de millones de campesinos y burgueses; era, al mismo tiempo, el autor del folleto *Extinción del pauperismo* y se comprometió a la realización de un programa para "acabar con la indigencia de los enfermos y de los que por su edad no pueden ya trabajar". Estaban también la aureola napoleónica de gloria y conquistas marciales y la repudiación de la vergüenza nacional de 1815, pero el Imperio de Napoleón III era un imperio "de paz". Mientras en Roma actuaba como verdugo de la revolución internacional, el sistema bonapartista defendía el principio de las nacionalidades. El régimen era autoritario, se valía de la policía secreta y recurría al golpe de fuerza y a la violencia, pero aun así proclamaba la santidad del sufragio universal. La religión adquirió importancia, sin perjuicio de una planificación febril, el fomento de la técnica, ingentes obras públicas y apasionada experimentación. Los "Notables" ejercían una gran influencia, pero se mantenía el principio de *carrière ouverte aux talents.*

En la práctica, el cesarismo democrático o dictadura plebiscitaria se convirtió en constante búsqueda de espectacularidad, en forma de

aventuras en el extranjero, *panem et circenses* o monumentales edificios públicos y plazas e, incluso, legislación social; todo ello con vistas a excitar la imaginación y provocar la aclamación popular o satisfacer la codicia de intereses egoístas y secuaces ambiciosos.

b) Suicidio democrático y violencia dictatorial

La dictadura plebiscitaria o democracia autoritaria de Bonaparte se alimentó tanto de los fracasos del parlamentarismo francés, y de la actitud antiparlamentaria de las masas, como del mito napoleónico, pero al mismo tiempo, y menos directamente, también se benefició del mesianismo político y de la frustración originada por las tensiones y presiones sociales.

No solo no había acuerdo sobre cuestiones fundamentales entre los partidos, tanto en la Asamblea como fuera de ella, sino que la institución misma del Parlamento estaba muy lejos de ser aceptada como árbitro definitivo. Los legitimistas ponían el derecho divino por encima del mandato popular; los orleanistas eran enemigos del sufragio universal de la "vil multitud"; los republicanos radicales daban más valor a la revolución que al voto parlamentario o incluso a las elecciones. Por tanto, era inútil esperar una lealtad incondicional al procedimiento parlamentario, con la idea de "juego limpio" y buena disposición para aceptar la derrota que lleva implícitos el sistema, cuando todos ellos recurrían sin escrúpulos a medios extraparlamentarios para destruirse unos a otros.

El espectáculo de una Asamblea minada por la hipocresía y dividida por odios irreconciliables, incapaz de amedrentar a los revoltosos con su prestigio y obligada a entregar poderes dictatoriales a un general para sofocar los disturbios, no podía inculcar en las masas francesas la fe en el sistema parlamentario. Además, los franceses siempre se inclinaron a creer lo peor de sus diputados y a actuar en consecuencia en las siguientes elecciones.

Los creadores de la Constitución de 1848 se dieron cuenta de que el futuro del régimen parlamentario dependía mucho de cómo se eligiese al Presidente y de la división de poderes entre él y la Cámara única, elegida por sufragio universal, de la que ellos dependían. A nadie le cabía la menor duda de que, si el Presidente fuese elegido directamente por el pueblo, podría considerarse con un mandato cuya validez democrática sería superior a la de los diputados de la Asamblea. Tampoco se ignoraba la existencia de alguien esperando entre bastidores esa oportunidad para sacar de ella el mayor partido posible. No faltaban observadores que puntualizaran los peligros que corría la República, y pidieran a la Asamblea la aprobación de algún sistema distinto para la elección presidencial, a ser posible mediante votación dentro del parlamento mismo.

Pero las advertencias fueron inútiles. Las derechas querían una votación popular porque habían depositado todas sus esperanzas en que *cet excellent jeune homme* (de cuarenta años), Luis Napoleón, al que en su día habían de apoyar de mala gana y con desprecio, solo sería una etapa hacia la coronación de un nuevo rey (¿Borbón u Orleans? la cuestión no sería fácil de dilucidar). Las izquierdas deseaban ofender a la Asamblea y tenían diputados partidarios de una tribuna popular para sustituir a los diputados reaccionarios por "auténticos" demócratas.

Solo los republicanos moderados lucharon contra la fórmula plebiscitaria de elección presidencial, pero fue el perfeccionismo democrático de Lamartine, partidario de los "comicios del ideal", lo que decidió la cuestión. Él fue el que abrió la fosa de la República democrática con su apasionado discurso en favor del voto popular. "Aunque los peligros de la República son los míos propios —exclamaba el 9 de octubre—, no titubearé en pronunciarme a favor de la causa que a vosotros se os antoja tan peligrosa: ¡la elección por el pueblo!... De sobra sé que existen graves peligros; que hay momentos de aberración en las multitudes; que hay nombres que arrastran a las masas... Sí, incluso si el pueblo elige a quien yo mismo preveo y temo que eligirá: *alea jacta est!* ¡Dejad que Dios y el pueblo hablen!... Invoquemos y roguemos a la Providencia para que ilumine al pueblo, pero sometámonos a sus decretos. Y, si el pueblo yerra, si se deja deslumbrar por el esplendor de su propia gloria, si renuncia a su propia soberanía después de haber dado el primer paso, si desea abdicar su seguridad, su dignidad, su libertad en manos de un nuevo imperio; si nos dice: devolvedme a la antigua monarquía; si nos desautoriza y se desautoriza, entonces... peor para el pueblo. No habrá sido a nosotros, sino a él a quien le faltó perseverancia y valor... Ocurra lo que ocurra, habrá sido una hermosa experiencia ante la historia este intento de instaurar la República... la que nosotros hemos proclamado, concebido, diseñado."

Fue, pues, una magnífica demostración del *pereat mundus fiat justitia* y una suprema reivindicación del principio: Que hable el pueblo, cúmplase su voluntad aunque con ello se imponga a sí mismo la dictadura.

Las decisiones de la Asamblea, en cuanto a las relaciones que mantendría con el Presidente, fueron tan extrañas e irrealizables que daban la impresión de que los legisladores no querían realmente que se

aplicasen o de que —a pesar de tendencias contrarias— no podían por menos de dejarse llevar de la inclinación natural en toda institución a confirmarse y perpetuarse a toda costa.

La Constitución de 1848 privó al Presidente de todo derecho a disolver la Asamblea e incluso aplazar sus actividades. Ni siquiera podía la Cámara disolverse a sí misma. Tampoco podía deponer al Presidente, salvo en caso de procesamiento por delitos específicos. Los Ministros serían servidores del Presidente, nombrados y destituidos por él. En resumen, no aparecía por parte alguna el procedimiento a seguir en caso de conflicto entre el Parlamento y el Presidente. Sin la posibilidad de una disolución de la Cámara y la convocatoria a nuevas elecciones, todo desacuerdo insuperable entre los dos poderes solo podrían resolverse mediante una apelación revolucionaria al cielo, una vez que el Presidente hubiese sido declarado por la Asamblea culpable de algún delito, o bien mediante un golpe de fuerza por parte del propio Presidente, con la ayuda de las fuerzas armadas a sus órdenes. Dada la actitud decididamente antiparlamentaria del país, el Presidente no necesitaba ser un Bonaparte para proclamarse, gracias al voto popular directo, representante de la voluntad del pueblo con mejor título que todos los grupos políticos y facciones de la Cámara, elegidos solo por una parte del electorado y entregados a intereses de partido.

Los diputados de una Asamblea saliente podían volver a ser elegidos para la siguiente, pero el Presidente quedaba totalmente eliminado de todas las elecciones futuras, junto —por razones obvias— con todos sus parientes hasta de sexto grado.

Añádase a todo esto que, en un exceso de precaución, la Constitución de 1848 hizo toda revisión constitucional virtualmente imposible. Ninguna Asamblea podría tratar de una revisión de la Constitución durante los dos primeros años de los tres que duraría su legislatura. En el tercer año (cuando toda Asamblea, como señala Simpson, deja ya por lo general de representar auténticamente al electorado) la Constitución revisada tendría que aprobarse por tres mayorías de cuatro contra uno, en dos intervalos de un mes cada uno, teniendo en cuenta que las abstenciones tendrían el valor de votos negativos. Si la nueva Constitución no conseguía tan abrumadora mayoría en alguna de las tres votaciones o le faltase tiempo a la Asamblea para terminar la revisión, todo se habría perdido porque el debate no podría reanudarse por la nueva Cámara, por lo menos, durante sus dos primeros años.

Para cualquier Presidente semejantes disposiciones solo podían constituir motivo de frustración, pero para un Bonaparte, imbuido de la idea de predestinación y convencido de ser el auténtico representante de la voluntad del pueblo, eran en realidad una invitación directa al golpe de Estado, puesto que se habían cerrado todos los caminos legales.

La Cámara elegida en 1849 para sustituir a la Asamblea Constituyente ejercería sus funciones hasta 1852, año en el que también terminaría el mandato del Presidente elegido en 1848. Todo el mundo esperaba con temor el año 1852 porque en él todo volvería a empezar.

La Asamblea de 1849 tenía absoluta mayoría monárquica y una fuerte representación del republicanismo radical. Los republicanos moderados apenas estaban presentes y los bonapartistas, que habían hecho la campaña en alianza con orleanistas y legitimistas, ofrecieron en las urnas un triste espectáculo que destacaba la incongruencia entre el voto casi unánime obtenido por su jefe en diversos plebiscitos y la falta de popularidad y eficacia del partido (en contraste con lo que ocurriría a las dictaduras de la masa del siglo siguiente). Quedaron, pues, muy pocos para defender la legalidad constitucional republicana. Los monárquicos empezaron en seguida a buscar una oportunidad para hacer un cambio, mientras se creía que la izquierda preparaba su venganza. Para evitarla, la mayoría derechista —afectada por el triunfo de Eugène Sue en unas elecciones parciales—, privó de franquicia electoral a todos los "elementos sin residencia fija" de un solo plumazo, lo que afectó a unos tres millones de los ocho o nueve de electores. Esta violación de las sagradas conquistas en 1848 fue para la izquierda una autorización al levantamiento. Pero resultó de más utilidad a Luis Napoleón que a los revolucionarios.

Mientras la Asamblea se preocupaba de rechazar en las provincias las peticiones y votos para una revisión de la Constitución y el reconocimiento del derecho del Presidente a presentarse a unas nuevas elecciones, Luis Napoleón abordó el problema del sufragio universal contra sus violadores de la Asamblea Nacional. Al mismo tiempo, atemorizaba a las clases propietarias con el espectro revolucionario que, no hacía mucho, había levantado la cabeza, dirigido por Ledru-Rollin, contra la supresión de la República romana por el ejército francés, violando la constitución que prohibía a Francia infringir las libertades de una nación independiente.

El golpe de fuerza de Luis Bonaparte, en diciembre de 1851, no estuvo adornado del romanticismo de las barricadas. Se concibió, maduró y ejecutó según la tradición carbonaria, con la sola diferencia de que no se trataba de un puñado de conspiradores contra el Gobierno y su Ejército, sino de un Gobierno militarista contra el parlamentarismo constitucional: detenciones llevadas a cabo en plena noche (1º de diciembre) mientras se celebraba un banquete en el Palacio Presidencial; proclamas clavadas por las paredes de la ciudad en las

primeras horas de la mañana y que habían sido compuestas en fragmentos por distintos impresores para que no pudiesen conocer de antemano la totalidad del texto; ocupación simultánea de los puntos estratégicos por tropas profesionales mientras la Guardia Nacional encontraba a la mañana siguiente todos sus tambores rotos y toda su pólvora mojada.

"Cuento con vosotros —decía el Manifiesto del Príncipe-Presidente a los soldados— no para violar la ley sino para hacer respetar la más importante de todas, la de la soberanía de la nación, de la que soy representante legítimo. La Asamblea ha intentado reducir la autoridad con que el país entero me ha investido, pero ha dejado de existir... ¡Soldados! ¡Vuestra historia es la mía!"

"He disuelto [la Asamblea] y acudo al pueblo (el único soberano que reconozco en Francia) para que juzgue entre ella y yo." Las descargas de fusilería que siguieron a continuación, innecesarias y sin provocación alguna, contra una población que no resistió, ocasionaron el 4 de diciembre seiscientos muertos según el recuento oficial.

El plebiscito que se celebró después aprobó el golpe de fuerza por la abrumadora mayoría de 7.481.000 votos contra 647.000.

2. REORIENTACION NACIONALISTA Y LIBERAL

a) Disolución de las alianzas universales de pueblos y reyes

El fracaso de las revoluciones de 1848, al no llegar a convertirse en una revolución internacional, condenó a todas ellas a la ruina y tuvo una enorme significación en cuanto al futuro de las formas de gobierno europeas y a sus sistemas internos.

El espectro de la revolución retrocedió, y la alianza de los pueblos demostró no tener realidad, al mismo tiempo que se derrumbaba el frente único de nacionalistas, demócratas, socialistas y liberales en los primeros días de la ola revolucionaria.

Una vez probado lo ilusorio del universalismo doctrinario abstracto de la revolución, no hubo necesidad del universalismo doctrinario, igualmente abstracto, de la contrarrevolución: la solidaridad entre los reyes por derecho divino.

La devoción monárquica, consideraciones de estrategia internacional contrarrevolucionaria y el temor a dar un mal ejemplo, impidieron a Federico Guillermo IV toda acción contra el rey de Dinamarca y, en parte, le obligaron a renunciar a la corona imperial que le ofreciera una Asamblea popular, puesto que en su opinión no era ella la que podía otorgarla. Solo los hermanos en la realeza ungidos por Dios —los demás príncipes—, tenían derecho a dar esa corona. Desde el punto de vista estrictamente monárquico, la corona en cuestión correspondía al heredero de los Habsburgo, el príncipe alemán de mayor edad. Federico Guillermo IV se apresuró a proclamarse dispuesto a tenerle el estribo al Emperador Habsburgo. En 1848, Bismarck, el Junker prusiano y fiel servidor de su rey, acumuló toda clase de insultos sobre la "estafa alemana": la unidad de la nación. Poco después, el mismo Bismarck rechazaba la obsesiva preocupación de Gerlach por la necesidad de supeditar todo interés de índole nacional y local a la tarea suprema de cerrar el paso a la revolución y proteger el orden autoritario e indivisible, impuesto por Dios mismo para Europa. Para Bismarck, Gerlach era un Don Quijote. El futuro unificador de Alemania había llegado, mientras tanto, a la conclusión de que la voz de Dios se manifestaba por medio de la concatenación de los hechos y circunstancias del momento.

Desaparecida la amenaza de una revolución internacional, amenaza que había producido la formación de un frente internacional de reyes, los monarcas se consideraron libres de perseguir sus propios intereses. Habiéndose visto que el nacionalismo, lejos de ser aliado, era enemigo de la revolución, no hubo inconveniente alguno en aceptarlo y adoptarlo. Al rey le era más fácil y prudente presentarse como encarnación y portavoz de las tradiciones nacionales que como un enemigo de las mismas, aprovechando así la energía emocional que había estado corriendo por los canales de la revolución, convertida ahora en culto al mito nacional y a la autoafirmación de la nación. Solo unos pocos años después del levantamiento de las naciones, la Guerra de Crimea vio al gendarme de la alianza europea de reyes, el zar Nicolás I, morir con el corazón destrozado, al ver al verdugo de la República Francesa a la cabeza de una coalición contra él; el emperador de Austria, al que el zar salvara en 1849, intrigaba para la formación de la alianza contra Rusia, mientras el rey de Prusia permanecía como espectador impasible. Y en 1859 Napoleón III combatía a Austria en nombre de la nación italiana.

Puede decirse, en cierto sentido, que el nacionalismo surgió purificado tras estos acontecimientos. Al deshacer todas las asociaciones universalistas y todas las lealtades internacionales —tanto revolucionarias como contrarrevolucionarias—, la nación se convirtió en ley en sí misma; su exclusiva *raison d'état,* derivada de las exigencias de su situación y tradición únicas, se convirtió en supremo imperativo categórico. Más aún, el concepto de nación única e indivisible relegó a un último término todas las diferencias de clase y la solidaridad clasista internacional.

b) Retirada del espectro de la revolución y avance del liberalismo nacional

No fue solo Metternich el que, a fines de febrero de 1848, veía al comunismo venir de París; también un liberal del Rin, economista de la escuela de Manchester, como Mevissen, y muchos otros, sintieron el peligro a la vista de los disturbios callejeros de Alemania y las manifestaciones proletarias de las zonas industriales. Por su parte, la clase propietaria inglesa venía resistiéndose al clamor de los cartistas en pro del sufragio universal, como un preludio de la revolución social, la expoliación y el gobierno de las turbas.

El patético derrumbamiento del cartismo en Kennington Common en abril de 1848, la mayoría conservadora obtenida en la primera votación libre y universal de la historia los días de junio en París, seguidos poco después por la proclamación del dictador Bonaparte, abrieron los ojos de muchos atemorizados burgueses y desesperados conservadores a la realidad de que solo habían estado conjurando a un espectro. El sufragio universal, con millones de campesinos representando un enorme porcentaje de los nuevos votantes, podía convertirse fácilmente en aliado del conservadurismo y dio paso a un nuevo tipo de dirigente contrarrevolucionario. En lugar del quietista y fatalista reaccionario, enamorado de todo lo antiguo y temeroso ante todo cambio, apareció el tipo de dirigente dinámico, osado y lleno de recuerdos del que son buen ejemplo Schwarzenberg, Bach y Bismarck, despiadado y al mismo tiempo flexible y acomodaticio, dispuesto a usar la fuerza, pero también a la alianza con una clase para contener a otra. Liberada del temor a la Revolución, por una parte, y, por la otra, de su antigua inhibición en cuanto a los regímenes monárquicos —ahora más próximos—, la burguesía liberal adquirió mayor confianza en sí misma y mayor generosidad también. Aumentó la prosperidad gracias al lubrificante del oro californiano, las antiguas dificultades de la Revolución industrial fueron dejando paso a una mayor estabilidad y la competencia implacable se vio sustituida por la libertad de comercio en casi todas partes en los años siguientes a 1860. Algunos de los peores abusos de la Revolución industrial iban siendo remediados progresivamente con el propio triunfo del gigantesco proceso. Una vez que los obreros habían dejado de ser temidos como soldados de la Revolución internacional, podía ofrecérseles el voto y garantizarles ayuda y protección, con lo que se les apartaría del mesianismo revolucionario.

Habiendo dejado de ser el proscrito de la sociedad, el proletariado se integró en la nación. El terror de la Comuna de París, a pesar

de la fascinación que ejerció durante algunos años, comenzó a olvidarse, y la persecución de que Bismarck hizo objeto a los socialistas —apenas un incidente comparado con lo que habría de venir después— no pasó de ser un simple episodio. Mucho más importante fue el abismo de odio mortal que la guerra franco-prusiana de 1870 abrió entre los dos pueblos más grandes e importantes del continente, odio que la solidaridad internacional del proletariado no pudo vencer en 1914. La identificación de los intereses nacionales y de la clase obrera debió su impulso principalmente al imperialismo. Las victorias de éste se utilizaron como instrumentos para elevar el nivel de vida de las masas, al mismo tiempo que servían como válvula de escape a las energías nacionales. Los sentimientos que antaño alimentaron la rebelión, podían convertirse ahora en odio al enemigo nacional o en orgullo por los éxitos de los exploradores y creadores de imperios. A pesar de todo, el dominio absoluto de los intereses burgueses —aliados del nacionalismo exclusivista— no podía durar mucho tiempo.

Pudo parecer en algún momento que, con el control económico absoluto de todos los medios de producción en manos de la burguesía, las concesiones políticas y la asistencia social otorgadas al proletariado tenían más importancia como válvulas de seguridad de la sociedad burguesa que como escalones para alcanzar una democracia social y política completa. Sin embargo, mucho antes de lo que se hubiera podido prever, la alianza entre los demócratas liberales y los socialistas empíricos convirtió el arma política del voto popular en instrumento de una gran reforma democrática y social.

3. REORIENTACION MARXISTA

a) Modelo de una revolución y una dictadura proletarias

Carlos Marx intentó prever esa posible contingencia en su *Comunicación a la Liga Comunista* de 1850, en la que resume cuanto aprendió de los acontecimientos de 1848-49 y fija las normas a seguir en la lucha futura del Partido Comunista.

Fijos los ojos en Alemania, Marx define los resultados de la Revolución como la victoria de la alianza aristocrático-liberal sobre el "partido democrático". ¿Quiénes componen este último? Los "elementos más progresivos de la alta burguesía", "la pequeña burguesía demócrata-constitucional", "la pequeña burguesía republicana... que se denominan a sí mismos «rojos» y «social-demócratas» porque sienten el piadoso deseo de liberar al pequeño capital de la opresión que

sobre él ejerce el grande y a la pequeña burguesía de la que le impone la gran burguesía... En Francia los republicanos de la pequeña burguesía se denominan a sí mismos socialistas".

Sin embargo, la pequeña burguesía democrática "lejos de revolucionar toda la sociedad, solo busca aquellos cambios sociales que le permiten llevar, dentro de la sociedad existente, una vida más cómoda y beneficiosa". Todo lo que quieren, según Marx, es la total movilización de la tierra, créditos baratos del Estado, impuestos progresivos, limitación del poder de los grandes capitales con estas medidas y mediante reforma de las leyes sobre la herencia, leyes contra la usura, nacionalización o municipalización de los servicios públicos y de muchas empresas industriales. Este programa implica la existencia de una clase asalariada, con salarios más elevados, mejores condiciones de trabajo y una "existencia segura", en parte a través de la administración estatal y municipal y en parte por instituciones benéficas. "En una palabra —dice Marx— esperan sobornar a la clase trabajadora y debilitar su espíritu revolucionario con esas concesiones y mejoras momentáneas." En ese aspecto "el partido democrático... es más peligroso para los obreros de lo que fue el partido liberal".

He aquí el alcance de lo que podríamos llamar doctrina romántica milenaria. La Revolución y la sociedad comunistas son fines tan absolutos que Marx no se molesta siquiera en demostrar que la democracia social que buscan sus oponentes es inadecuada para la felicidad de los trabajadores o, cuando menos, un objetivo demasiado precario e insostenible, por la constante presencia del peligro contrarrevolucionario y el continuo sabotaje realizado por los residuos del capitalismo. Tampoco se le ocurre buscar en su propio programa definitivo la existencia de posibles defectos o errores. "Para nosotros no es cuestión de reformar la propiedad privada, sino de abolirla; no de apaciguar el antagonismo entre las clases, sino abolir éstas; no de mejorar la sociedad existente, sino de establecer una totalmente nueva."

Este análisis impone al partido del proletariado una estrategia clara e inexorable. Del mismo modo que la Revolución de 1848 no habría podido ocurrir sin una alianza entre burgueses liberales y demócratas (con la traición final de los primeros a los segundos), así el "nuevo levantamiento (ya) inminente" tendrá que ser, al principio, producto del esfuerzo conjunto de la pequeña burguesía y el partido de la clase trabajadora. No hay duda de que los demócratas se comportarán con sus aliados proletarios de la misma forma que los liberales lo hicieron con los demócratas en 1848. Es, pues, absolutamente necesario que "el partido del proletariado esté perfectamente organizado y actúe con unanimidad e independencia". Como consecuencia de su absoluta falta de confianza en sus aliados demócratas y de su inalterable decisión de llevar la Revolución a su fin preconcebido, los comunistas consideran lógica la adopción de tácticas y estrategias que pueden parecer en principio totalmente faltas de escrúpulos y de un oportunismo absoluto, pero que tienen su justificación en la validez innegable de sus fines. Al mismo tiempo que públicamente se declara aliado de los demócratas, la Liga Comunista tiene que "crear junto a la democracia oficial... una organización secreta y otra legal del partido de la clase trabajadora", con células en todas partes a fin de mantener políticas distintas e independientes, cuyo objetivo es el de entorpecer y hostigar a sus aliados demócratas, de forma que "el gobierno de la democracia burguesa lleve dentro de sí, desde el principio, el germen de su destrucción y de su sustitución final por el gobierno del proletariado". Cuando los demócratas actúen despacio y con indecisión, los comunistas deben ser decididos y dinámicos; cuando los pequeños burgueses crean haber obtenido el triunfo y pidan a los obreros que vuelvan al trabajo y al orden, los proletarios deberán preocuparse de que la excitación revolucionaria no disminuya tras la victoria. Deberán inducir a las masas a que cometan excesos y tomen venganza contra los individuos y edificios odiados. Los comunistas procurarán en toda ocasión sobrepasar el programa de los demócratas para obligarles a hacer promesas que les sea imposible cumplir y así comprometerles: si los demócratas se contentan con la entrega de la propiedad feudal a los campesinos, los comunistas deberán exigir que "las tierras feudales confiscadas sean nacionalizadas y convertidas en explotaciones para los grupos asociados del proletariado de la tierra... (con)... todas las ventajas inherentes a la agricultura en gran escala... trabajadas según el principio de cooperativas". Los demócratas querrán descentralizar el Estado, pero los comunistas se esforzarán por conseguir el centralismo democrático "como en la Francia de 1793".

Los comunistas deberán convertir la reforma democrática de la propiedad (como por ejemplo la compra de ferrocarriles y fábricas) en simple confiscación; los impuestos progresivos, en "una imposición de gradación ascendente tan rápida que ocasione el colapso de los grandes capitales", y la regulación de la Deuda Nacional en bancarrota del Estado.

Para conseguir este estado de "Revolución permanente", son precisas dos medidas fundamentales; levantar "junto al gobierno oficial... un gobierno revolucionario de los trabajadores" con ramificaciones por todo el país, y armar a la totalidad del proletariado "con rifles, cañones y munición... inmediatamente" en calidad de "guardia independiente con sus propios jefes y estado mayor". "Bajo ningún

pretexto deberán devolver las armas y equipo, y cualquier intento de desarme deberá ser resistido por la fuerza."

b) Estrategia revolucionaria mundial y nacionalismo

En los primeros días de la Revolución de 1848, Marx y Engels, usando (como de costumbre) un lenguaje mucho más violento, comparten las opiniones de Robert Blum y Ruge, quienes, en el "Polen-Debatte" de Francfort, a fines de junio de 1848, hablaban del sagrado deber de la nación liberada alemana de ayudar a las naciones maltratadas a recobrar sus derechos. Engels pedía a la nación alemana que se redimiera de los pecados de haber servido en el pasado como instrumento activo o pasivo en la conquista y sometimiento de los países eslavos, de Italia e incluso de Norteamérica (los mercenarios de Hesse). El *Neue Rheinische Zeitung* escribía con sarcasmo sobre la pretensión de los nacionalistas alemanes de haber llevado la cultura a los polacos y haber fructificado sus tierras baldías. La esperanza, tan vital para él, de una alianza revolucionaria entre una Alemania democrática y una Polonia en trance de revolución nacional y social, indujo a Engels a defender la idea de una Polonia poderosa que llegase hasta el mar del Norte por el Oeste. En un furibundo artículo contra la represión de los disturbios de Praga por el príncipe Windischgrätz, incluso las primeras dificultades con los checos fueron atribuidas a la intransigencia y estupidez germanas y a las aviesas intrigas de los agentes reaccionarios, que querían poner a los checos en manos de Rusia para aniquilarles en una guerra inminente entre Alemania y Rusia. El tono cambió rápidamente cuando Marx y Engels se dieron cuenta de que no solo las diversas nacionalidades no habían hecho causa común contra la reacción, sino que los daneses se opusieron a la anexión de Schleswig-Holstein a una Alemania unida, al mismo tiempo que los soldados eslavos constituían la vanguardia de la contrarrevolución en todos los campos de batalla del Imperio austriaco. Siempre que sus propósitos entraban en conflicto con los objetivos revolucionarios o su estrategia mundial, las nacionalidades en lucha por su independencia se convertían en agentes de la contrarrevolución o en algo peor aún.

La estrategia general de la revolución no podía limitarse a las exigencias del momento, puesto que era obra de fuerzas con lejanos orígenes en la historia, y si ésta, en su totalidad, no es más que la preparación de la humanidad para la revolución, la simplicidad y sumisión campesinas de los eslavos meridionales no deben inspirar piedad o compasión alguna sino desprecio por su atraso y oscurantismo reaccionarios, mientras el dinamismo y la eficacia de las naciones industriales avanzadas y conquistadoras como la alemana, merecen elogios por su enorme contribución al progreso de la Revolución universal. Según Engels dice en su artículo en el *Neue Rheinische Zeitung* de septiembre de 1848, los daneses, comparados con los alemanes, "ocupan una posición de ilimitada dependencia comercial, industrial, política y literaria". La verdadera capital de Dinamarca no es Copenhague sino Hamburgo; su literatura (es) *ein matter Abklatsch der deutschen.* Alemania debe ocupar Schleswig por las mismas razones que Francia ocupó Flandes, Lorena y Alsacia "y tarde o temprano ocupará Bélgica": con "el derecho de la civilización contra la barbarie, del progreso contra el estancamiento". De una forma parecida, y "desde los tiempos de Carlomagno, los alemanes han dirigido sus esfuerzos más perseverantes y constantes a la conquista, colonización o, cuando menos, civilización de la Europa oriental". "La guerra que mantenemos en Schleswig-Holstein es una auténtica guerra revolucionaria." ¿Quién está al lado de Dinamarca? Rusia, Inglaterra y el Gobierno prusiano, las tres principales potencias contrarrevolucionarias y también las que más temen a la unidad alemana. Engels pide al pueblo alemán una guerra por *la patrie en danger,* en alianza con Polonia y la Italia insurgente, contra las potencias contrarrevolucionarias; una guerra que "haga depender la victoria de Alemania de la victoria demócrata".

Teniendo en cuenta las circunstancias de la mitad del siglo XIX, en que la tarea principal era una guerra contra la Rusia de los Zares, la Hungría y la Polonia feudales (que habrían de pasar, naturalmente, por una transformación social) representaban la causa del progreso revolucionario, mientras las masas campesinas de Croacia y Eslovaquia representaban la más negra reacción, "y la próxima guerra mundial no solo hará desaparecer a todos los pueblos reaccionarios («las pequeñas naciones contumaces»). Y también esto es progreso." Conviene destacar ahora que, unos años después, la incapacidad de los polacos de la Polonia rusa para levantarse contra el zar y llevar adelante una revolución social, obligó a Engels a una revisión a fondo de sus opiniones sobre Polonia. En comparación con un país cuyo único sector verdaderamente activo era la nobleza (y, por tanto, incapaz de levantar un ejército de más de 30.000 hombres, pese a todo el clamor revolucionario y patriótico), Rusia, una vez soliviantados sus campesinos, parecía ser un elemento potencial para la Revolución universal mucho más importante que la ineficaz Polonia.

CONCLUSIONES

"Al revisar la totalidad de la literatura socialista y comunista... y comparar los escasos resultados obtenidos en la última época con las victorias de los primeros días, apenas puede uno equivocarse en cuanto al hecho de que, como teorías, el Socialismo y el Comunismo han dado ya de sí cuanto pueden... No cabe engaño al considerarlas un capítulo terminado... la era... de elaboración teórica... ha llegado a su fin."

Estas frases, tomadas del prólogo a la segunda edición del libro de Lorenz von Stein *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs,* se escribieron en 1847 (cinco años después de la primera aparición del libro), cuando aún no se había publicado el Manifiesto Comunista, cuando nadie podía imaginarse *Das Kapital* y cuando el *Nationalökonomie und Philosophie* de Carlos Marx, el compendio más amplio del marxismo anterior a 1848, era todavía un manuscrito, que tardaría mucho en publicarse.

Así, pues, lo que parecería a las generaciones venideras una cosa apenas iniciada era, para un contemporáneo, algo que ya había hecho su camino y gastado su ímpetu.

Un siglo después sí parece adecuado citar el resumen de Von Stein como correctivo de las opiniones de generaciones intermedias. Ya no se puede considerar a Marx como el jalón que marca la repentina aparición de algo nuevo, el Socialismo Científico, en comparación con el cual las teorías de los primeros socialistas no son más que artilugios de charlatanes y alquimistas. Tampoco basta destacar los principios utópicos de Marx y negar su influencia sobre el maduro Marx "científico" posterior a 1848. Contra el aserto de que Marx en sus últimos tiempos negó toda importancia a los principios abstractos de justicia y demostró lo inevitable del desenlace salvador únicamente con la ayuda de un análisis estrictamente científico, este estudio viene a recordarnos que fueron los sueños mesiánicos los que lanzaron a Marx en busca de su ideal. La demostración "científica" solo se añadió después, para satisfacer aquellos anhelos. En este sentido, el marxismo, como todas las demás teorías socialistas y comunistas de la época, adquiere su auténtico significado histórico solamente cuando se le ve

como parte de un movimiento de ideas más amplio y comprensivo; hasta podríamos decir de una religión: el mesianismo político.

El impulso que animó a todos los profetas del mesianismo político no surgió del descubrimiento de los problemas sociales originados por la Revolución industrial, sino de la necesidad de resolver la antinomia entre la autoexpresión individual y la cohesión social y, en un sentido más amplio, el problema del hombre frente a la naturaleza. La Revolución industrial incipiente solo vino a darle nuevo y poderoso ímpetu a un impulso despertado por la filosofía de la Ilustración y los acontecimientos épicos de la Revolución francesa y Napoleón. Ocurrió que, en el transcurso de su búsqueda, algunos escritores mesiánicos se dieron cuenta de que la miseria del proletariado era la demostración más cruda del desorden universal y expresaron su creencia en que la Revolución industrial llevaba dentro de sí elementos de armonía preestablecida, a pesar de la confusión y los males que de momento parecía producir.

Todos y cada uno de los pensadores mesiánicos expresaron la solemne convicción de que su mensaje estaba destinado a sustituir la ley cristiana, a enderezar los entuertos causados por la religión (o, según algunos, a cumplir la promesa hecha, pero no cumplida, por la religión) y, por así decir, llevar la Historia a su verdadero cauce.

Los profetas asumieron la misión de restablecer la unidad de la vida, rota, según ellos, por las enseñanzas cristianas sobre la caída del hombre y la eterna enemistad entre materia y espíritu. Lleno de desprecio por sí mismo, el hombre había abandonado la esperanza de alcanzar la salvación por sus propios medios. Perdido entre las contradicciones de los dictados del espíritu y las exigencias de los sentidos, se le había llevado a creer que la historia no era más que el relato de esfuerzos autodestructivos para escapar al destino. Lejos de aspirar a la autoafirmación dentro de un conjunto social armonioso, el hombre se convenció de que su naturaleza esencialmente indómita necesitaba superiores que dominaran sus instintos naturales, puesto que la libertad era incompatible con la cohesión social.

Los pensadores mesiánicos pretenden triunfalmente haber realizado el descubrimiento revolucionario de que la integración social depende del grado de autoexpresión del individuo y que la libertad del hombre está en relación directa con la cohesión social, ya que la frustración del individuo es el origen de todo desorden social, y la incoherencia social la razón del desajuste personal. Suponiendo, como hacían nuestros escritores, que la historia representa un aumento constante de la integración social, desde el cazador solitario hasta la compleja organización industrial, la historia del hombre sobre la tierra fue para

ellos el relato de su camino a la redención. Creían, además, que las condiciones maduraban ante sus ojos hacia una armonización completa de todos los elementos del sistema social. Consideraban, pues, su deber, advertir a sus congéneres sobre su condición de agentes dentro de una unidad progresiva e intencional, a través del tiempo y del espacio.

Los socialistas mesiánicos creyeron encontrar en el principio científico que celebraba sus triunfos en la Revolución industrial la solución de la antinomia entre autorrealización y cohesión social, libertad y racionalidad, hombre y naturaleza. Comprendieron que, a pesar de ser obra de la espontaneidad humana, la industria estaba destinada a convertirse en hacedor y legislador del hombre. Sus determinaciones objetivas acabarían convirtiéndose en el nervio central de la voluntad racional del hombre, al mismo tiempo que la distribución científica del trabajo permitiría al hombre la realización de todas sus potencialidades y daría la mayor cohesión y eficacia a la totalidad del esfuerzo colectivo.

La institución de la propiedad privada les pareció el principal estorbo en el camino de la autoafirmación del hombre y la coordinación intencional de todas sus cualidades: lleva en sí, dicen, arbitrariedad, albur y capricho; es instrumento de explotación irracional y egoísta, en vez de vehículo del engrandecimiento de nuestra personalidad, señor tiránico tanto para los que poseen, movidos por insaciable codicia, como para los desposeídos cuyas vidas están disminuidas por la necesidad y alienadas por la esclavitud. Aparte de ser origen de infinita injusticia es también causa de incalculable desperdicio.

Así, pues, la abolición de la propiedad privada, o, cuando menos, el hallazgo de alguna forma de propiedad social, fue proclamado como principio científico incorporado a la Revolución social; es más, como su inexorable resultado. La apropiación de todas las cosas por todos los hombres era la condición previa a la perfecta división del trabajo, que se consideraba garantía de la autoexpresión del individuo y de la cohesión de la totalidad del sistema social. Carlos Marx estaba profundamente convencido de que la concentración total de bienes que la Revolución industrial hacía inevitable y el creciente desconcierto de la cada vez más pequeña minoría de monopolistas, abrumada por las crisis periódicas de superproducción y acosada por las huestes de proletarios desengañados, acabaría en la total liberación del hombre por el casi automático paso de la autoalienación del individuo a su autorrecuperación.

Por supuesto, la liberación redentora no podía ser, por ningún concepto, consecuencia inevitable de la movilización de todos los recursos. No pasaba de ser una plegaria, motivada por una esperanza

mesiánica y derivada de una supuesta identidad entre racionalidad y libertad. En este sentido, la esperanza marxista en la liberación automática es, paradójicamente, mucho más utópica que las enseñanzas de Saint-Simon y su escuela o incluso que las de Fourier. Estos comprendían que una división del trabajo bien organizada sobre la base de la propiedad social no era, en sí misma, garantía de solución a los problemas entre individuo y sociedad, libertad y deber, ni contra la tiranía del poder ni contra el comportamiento antisocial de los participantes en el esfuerzo colectivo. De ahí su apelación a un nuevo tipo de religión o estudio "científico" de las pasiones.

El programa redentor del mesianismo político coincidía fácilmente con la tradición de la democracia totalitaria heredada de la Revolución francesa. Los postulados eran los mismos y muy parecidas las conclusiones, aunque los términos de referencia fuesen distintos. Los demócratas totalitarios intentaron resolver el dilema entre libertad e igualdad, derechos individuales y cohesión social, mediante la visión de una preestablecida autoidentificación de todos con la voluntad general, a la que se creía de naturaleza objetiva al mismo tiempo que volición auténtica; lo mejor de cada uno. En el fondo, tanto las determinaciones del Espíritu Mundo hegeliano en el momento dado, como las necesidades del esfuerzo industrial colectivo, no eran más que nombres de la voluntad general resultante del consentimiento unánime. Para los demócratas totalitarios, ese estado de unanimidad predestinada estaba representado provisionalmente por la dictadura de la vanguardia ilustrada, que conocía la voluntad del pueblo antes que el pueblo mismo conociera sus verdaderos deseos. De forma parecida, los dogmas del mesianismo político, tajantes y exclusivos, pero al mismo tiempo mucho más amplios, llevaban implícita la formulación autoritaria de los imperativos categóricos de la Historia en cada coyuntura, por aquellos dotados de las excepcionales cualidades necesarias para servir de oráculos del Tiempo.

Los comunistas franceses anteriores a 1848, herederos de los jacobinos y babuvistas, se habían quedado en las categorías ético-políticas basadas en la razón y la ley natural. La libertad, decían, carece de sentido sin la igualdad y ésta no se puede alcanzar sin una comunidad de bienes y sentimientos. De modo semejante, añadían, el derecho a la vida lleva anejo el derecho al trabajo y a la protección social, pero solo un régimen de propiedad colectiva puede ofrecer seguridad social al individuo. Ambas formas de pensamiento llevan al comunismo. Pero, se les objetaba, estas teorías no eran más que piadosos deseos y llamadas a la justicia. No tiene, pues, nada de extraño que utilizaran las enseñanzas del socialismo mesiánico como prueba de que sus demandas no eran simples esperanzas sino cosas cuyo advenimiento era inevitable. Las contradicciones de la sociedad existente aparecían, por lo tanto, más repulsivas. Aparecían no como resultado de la ignorancia y la estupidez sino de esfuerzos egoístas, deliberados y perversos para impedir la marcha del progreso. Una vez que la técnica había demostrado lo infinito del universo y lo ilimitado de las cosas y goces, no podía haber justificación para la vieja idea reaccionaria de que la naturaleza, inevitablemente limitada, del universo, hacía necesario que los muchos sirvieran a los pocos a fin de dar a éstos el ocio suficiente para mantener la civilización. Los diezmos que los ricos incompetentes y ociosos habían impuesto a los industriosos por el uso de los medios de producción; la pobreza en medio de la abundancia; la miseria de los que eran autores de toda riqueza; la anarquía del *laissez faire,* todos esos fenómenos no eran solamente violaciones de la justicia sino también negaciones de la ciencia y del carácter inevitable de la Historia y, por lo tanto, estaban condenados a desaparecer.

Las teorías del mesianismo político, mantenidas por indefinidos grupos de creyentes, solo adquirieron eficacia política cuando se las sintetizó en unos cuantos sentimientos masivos y conceptos estereotipados, tales como "asociación", "organización del trabajo", "derecho al trabajo", "guerra de clases", que asimiló la vanguardia del activismo revolucionario —los demócratas totalitarios de la clandestinidad política de los años anteriores a 1848—, que se consideraba depositaria de la REVOLUCIÓN, detenida momentáneamente el 9 de Termidor pero que inevitablemente habría de convertirse en realidad.

Como aspiración al cambio total que una revolución universal habría de traer, el mesianismo político es una manifestación de la dicotomía que atraviesa toda la historia de Europa: la tensión permanente —convertida una y otra vez en agudo conflicto— entre algún credo abstracto, universalista y proselitista y la insondable resistencia de fuerzas que parecen no tener otra justificación que el hecho de existir. Toda la lucha entre el mesianismo político y los obstáculos objetivos, lo mismo que su rivalidad con las demás ideologías, tales como las derechas, el liberalismo en sus diversos matices (incluido el democrático) y el nacionalismo, podrían ser presentadas como el conflicto entre la unidad y la diversidad.

Una angustiada búsqueda del Uno es común a la Izquierda y la Derecha, pero mientras esta última está dominada por un sentido de absoluta dependencia, la primera vive el Uno como meta estimulante. La doctrina del pecado original, fundamento de la distinción entre el reino de la naturaleza y el de la Gracia, permite a las derechas dar cabida a toda diversidad y variedad dentro de los designios divinos.

La izquierda mesiánica, en cambio, no puede descansar hasta haber encontrado un nuevo paraíso y una nueva tierra. Es preciso renovarlo todo.

El credo liberal surgió originalmente de los mismos conceptos abstractos de hombre *per se* y derechos humanos de que había surgido el mesianismo político, pero pronto descubrió la contradicción entre la idea, esencialmente igualitaria, de los derechos del hombre y el derecho de cada individualidad a conservar y confirmar su carácter peculiar. El liberalismo se vio obligado a adoptar actitudes conservadoras, e incluso políticas de represión, frente a las aspiraciones igualitarias de la democracia mesiánica. Los demócratas entusiastas acusaron a los liberales de traición: después de haber conquistado el poder con la ayuda de una ideología que repudiaba cualquier clase de monopolio y reclamaba para el individuo el derecho a hacerse así mismo por sus propios medios y sin obstáculo exterior alguno, los liberales acabaron luchando por conservar el privilegio hereditario de la riqueza y el carácter hereditario de la miseria. Estaban, según los críticos socialistas, decididos a restaurar el feudalismo con ligeras modificaciones. Faltos de fe religiosa en un orden de desigualdad dispuesto por Dios, su defensa del privilegio y su negación de derechos a los desheredados eran aún más repulsivas que las políticas opresivas del feudalismo, especialmente cuando invocaban hipócritamente el nombre sacrosanto de la libertad y hacían exhibición de parlamentarismo.

Es fácil sentir simpatía por la izquierda mesiánica y despreciar la apología liberal de la propiedad. Sin embargo, nos enfrentamos aquí con un problema que todavía existe y está sin resolver. Si la diversidad es la sal de la libertad y la autoafirmación está condicionada a la independencia, la dependencia igualitaria de hombres sin propiedades, de un Estado dueño de todos los medios de producción, tiene que convertirse en una limitación permanente de las dos manifestaciones más características de la libertad: la aventura espontánea y la experimentación individual. Profundizando más, lo que la izquierda mesiánica (e igualmente la derecha) repudia más en el liberalismo burgués es su aparente desinterés por las cuestiones trascendentales y su temperamento pragmático. El liberalismo burgués aparecía egoísta y presuntuoso ante los buscadores de lo Absoluto.

La Revolución europea de 1848, que en un principio parecía reivindicar en su totalidad las profecías del mesianismo, puso de manifiesto la inesperada vitalidad de las fuerzas de la tradición y de la diversidad: el profundo arraigo del afecto irracional a los viejos símbolos, no menos que la fuerza de los intereses atrincherados. La aterrada derecha y la confiada izquierda demostraron estar igualmente equivocadas.

Para acabar con la resistencia de las diversas fuerzas conservadoras, la minoría militante de demócratas totalitarios necesitaba que se dieran las condiciones de una crisis catastrófica, como por ejemplo una guerra ideológica, que fuera al mismo tiempo una lucha desesperada por la supervivencia nacional y que se convirtiera al triunfar en una cruzada misional. Sin las circunstancias flexibles y la máxima emergencia que ocasiona la guerra, no puede establecerse la imprescindible dictadura terrorista, ni puede proclamarse una guerra de aniquilación de enemigos acusados de traición a la nación. Al mismo tiempo, como la paz permaneció inalterable, el sufragio universal, temido y deseado durante tanto tiempo, se reveló no como voto en pro de la revolución social expresado por un pueblo con voluntad única e indivisible, sino como una confirmación de la diversidad conservadora. Ello selló definitivamente el cisma existente entre los dos tipos de democracia.

Ya antes de 1848 se hacía la distinción entre dos tipos de democracia: social y política, burguesa y popular, girondista y de la montaña, americana y francesa, la versión de Voltaire y la variedad de Rousseau.

La represión gubernamental y los escasos derechos políticos hicieron que el movimiento democrático pareciera, en su conjunto, una secta combativa y exclusivista, dirigida por fanáticos radicales. Los elementos más moderados eran considerados como los más tímidos y débiles, que serían inexorablemente expulsados o arrastrados por los más decididos al igualitarismo dictatorial y extremista. El duque de Wellington expresó lo que era un lugar común de la época cuando dijo, durante el debate del proyecto de Ley de Reforma, que "jamás, en parte alguna, se ha establecido una democracia que no haya inmediatamente declarado la guerra a la propiedad", y que "una democracia feroz" (como tarde o temprano son todas) está destinada a desencadenar "las miserias de la revolución y, por ende,... el despotismo militar".

Los demócratas liberales de la Revolución francesa de 1848 no solo rechazaron toda apelación contra el veredicto de una elección libre ante el imperativo categórico de la revolución mesiánica, sino que se unieron a los conservadores de ayer para reprimir, de forma sangrienta, la rebelión de los trabajadores contra la violación de las promesas hechas por los demócratas liberales, cuando se vieron obligados a convertir en realidad los conceptos estereotipados que ellos mismos habían utilizado durante años.

La secesión de los demócratas liberales dio lugar a la unión defi-

nitiva entre el mesianismo político y las técnicas de la democracia totalitaria en el escrito de Marx a la Liga Comunista, en 1850. Las sectas utópicas se desvanecieron después de 1848, y los anarquistas de Proudhon, lo mismo que los herederos del jacobismo radical y los seguidores de Blanqui, acabarían por unirse a los marxistas o colaborar estrechamente con ellos.

Aunque la teoría marxista tuvo su mayor florecimiento y dio lugar a partidos de masa en el Oeste, el movimiento no saldría victorioso en esa zona. ¿Quiere esto decir que el mesianismo político agotó su impulso en 1848 en esa parte de Europa? Contra esta opinión suele argüirse que, tarde o temprano, la mayor parte de los postulados del mesianismo político han conseguido llegar hasta la legislación de la mayoría de los países. Es innegable, sin embargo, que estas reformas no se consiguieron en una atmósfera de plenitud mesiánica, es decir, con el levantamiento de los pobres para obtener el mundo. Fueron consiguiéndose poco a poco, como cínicas y reacias concesiones, y como transacciones "comerciales" o como mejora y ampliación empírica de instituciones ya existentes. No fueron el fruto de una revolución victoriosa sino los medios para dominarla. No fueron concedidas tanto por miedo como por un sentimiento de autoconfianza. La burguesía, más que ceder, empezó a darse cuenta de lo sabio y prudente de abrir las puertas a los que, en su opinión, habían pasado el noviciado de la respetabilidad. Con la retirada del espectro de la revolución y, con él, del pánico al sufragio universal como instrumento de revolución social, muchas de las viejas tradiciones liberales de Europa pudieron reanudar su crecimiento evolutivo. Llegó entonces el momento en que la democracia pudo colaborar con el liberalismo. Con el progreso de la industrialización, la solución de muchos de los males iniciales de la Revolución industrial, la propagación de un ambiente más liberal así como de la legislación social, y la transformación del sindicalismo, que de arma de conspiración y sabotaje pasó a ser parte integrante de la estructura social, junto con la concesión del voto a los proletarios antaño privados de él, le llegó al laborismo social-demócrata el momento de unirse a la gran corriente de la continuidad histórica.

Democracia dejó de significar en Occidente rebelión de los desheredados y grito de guerra de los partidarios del igualitarismo, para convertirse en sinónimo de oportunidad concedida a todo interés y tendencia para hacer valer sus derechos por medio del debate y el mutuo reconocimiento. Los herederos de la tradición más radical y antigua iban a recibir nueva inspiración con el triunfo de su incólume credo en el Este.

El verdadero vencedor del mesianismo político no fue ni la derecha conservadora ni el liberalismo, ni el capitalismo ni la democracia, sino el nacionalismo, que en los primeros tiempos de la lucha común contra un mismo enemigo, el absolutismo dinástico, parecía formar parte integrante del mesianismo político. La carrera del movimiento mesiánico fue detenida por su incapacidad para convertirse en lo que Burke denominó "doctrina armada" internacional y cuando el violento conflicto entre las nacionalidades de la Europa central dio, en 1848, el mentís a la idea de un frente unido de los pueblos. El mesianismo político dejó de ser una amenaza cuando fracasó en su intento de convertirse en una iglesia universal, cuyos fieles de diferentes países obedeciesen a un mismo impulso central, y en un Ejército de la Revolución sometido a las órdenes de un Consejo de Guerra supremo.

La evolución del nacionalismo, de ser una ideología universalista a convertirse en el dogma de la absoluta primacía de los dictados de la supervivencia y grandeza nacionales, demuestra una vez más la victoria de la diversidad tradicional sobre la tendencia hacia la innovación universal y la unidad abstracta. La verdadera fuerza del nacionalismo residía, sin embargo, en su capacidad para ofrecer un sustitutivo de la solución universalista mesiánica del dilema entre expresión individual y cohesión social.

A diferencia del tímido conservadurismo reaccionario de la vieja derecha, encadenado a la tradición y gobernado por una clase, el nacionalismo trataba de dar salida al dinamismo del hombre moderno. Con la idea de nación aportaba también un motivo de lealtad y una estructura más concreta y tangible que las fantásticas ciudades ideales para un proletariado mundial o una humanidad liberada. La fraternidad nacional priva de sentido a las diferencias de clase porque todos alcanzamos nuestra plenitud en la nación.

La ideología original del mesianismo político emigró hacia el Este, apartándose de su lugar de origen y extendiéndose como credo de civilizaciones extrañas y lejanas, compartiendo así la suerte de otras grandes religiones, como el cristianismo y el budismo, que repudiadas por sus pueblos de origen consiguieron imponerse sobre vastos continentes fuera del país en que nacieron.

Dentro de los Estados nacionales, soberanos y autosuficientes, surgió un nuevo tipo de mesianismo: los movimientos de masas de derechas.

Al detener la marcha del mesianismo político en cuanto movimiento universalista, el nacionalismo no acabó con los anhelos mesiánicos de los pueblos europeos; más bien ahogó lo que había de noble en el mesianismo y desvió sus impulsos salvadores hacia neurosis

perversas que, en los momentos de crisis, estallarían en locura criminal.

En su forma original más perfecta, el mesianismo fue un aspecto vital de la tradición judaico-cristiana, un testigo de la profundidad e intensidad de su propia conciencia. Fue una expresión extrema de la obsesiva preocupación del mundo occidental por la cuestión de la legitimidad del poder, de esa irresistible necesidad de someter sus pensamientos y acciones a los criterios de algún ideal, de esa necesidad de autojustificación ante un alto tribunal y de intentar la realización del ideal de justicia en la tierra.

La medida de las trágicas ambivalencias que llevaban en sí todos los valores europeos, nos la da el hecho de que de su angustiosa lucha con el misterio del mal, de su protesta contra todo tipo de opresión, de su anhelo de entrega a algo Absoluto, surja tan soberbia e inhumana dureza. Siempre que las ideas de unicidad de la historia y concordia universal al final de los tiempos han tomado cuerpo en una iglesia militante, han degenerado, de una forma u otra, en un programa de astucia maquiavélica e infinita casuística, preparado para que las decisiones tácticas, e incluso la voluntad caprichosa del tirano, aparezcan como expresión inevitable de la historia, ante la que todos han de plegarse como soldados fieles o enemigos vencidos.

Por otra parte, cuando la promesa de felicidad y grandeza del clan sustituye a la de regeneración universal, el sueño de rectitud da paso al afán de satisfacción de deseos o a la liberación de neurosis morbosas. Y el mesianismo deja de ser una religión para convertirse en una enfermedad.

Es difícil, en una civilización urbana, distinguir entre enfermedad individual o neurosis social, entre la falta de arraigo, soledad y frustraciones que componen la situación personal del hombre, y los efectos producidos por la pérdida de las verdades de la religión y la desaparición del sólido cimiento de la tradición, la costumbre y el hábito. Frente al declinar del sentido de permanencia, lo que es también resultado del fracaso de regímenes e ideologías, subsiste, exacerbada, la pretensión del hombre moderno de que la felicidad es un derecho adquirido al nacer y de que la vida no es un servicio sino una satisfacción de deseos. La vida en la tierra empieza a adquirir el sentido de algo provisional, solo una sombra de la verdadera vida, una preparación para un verdadero comienzo pero sin la esperanza en un más allá para sostener al hombre en su agonía. Cuando la realidad ya no se puede aceptar como cosa natural y evidente por sí misma, la vida asume el carácter de una interminable serie de posibilidades, lo que da origen a una incapacidad neurótica para elegir, puesto que la decisión a favor de una posibilidad cierra todas las demás avenidas; y así, el hombre espera la redención o, mejor aún, un redentor, buscando ávidamente a su alrededor para saber "de dónde viene mi salvación", y orando por la venida de ese salvador que le redima de la responsabilidad de una elección y le lleve de la mano a la felicidad o, por lo menos, le conceda la ilusión de vivir luchando por algo verdaderamente digno del esfuerzo. Las frustraciones acumuladas se achacan todas a un supuesto autor de todos los males y así, el mesianismo bastardo consiguió dirigir la furia nacionalista y el resentimiento social hacia un mismo blanco: los judíos, en los que se combinaban las dos características de enemigo nacional y explotador cosmopolita. La ironía del destino es que las dos corrientes del mesianismo anterior a 1848, el socialismo y el nacionalismo, volvieran a verse unidas. También surgió cierto seudouniversalismo, reavivado por la yuxtaposición maniquea de las dos razas, los arios y los judíos, como encarnación de los dos principios contradictorios, trabados en mortal combate desde todos los tiempos. La misteriosa singularidad de la raza nórdica ocupó el lugar de lo Absoluto del mesianismo político: el plan racional que espera al final del tiempo.

Con el paso del mesianismo político de Europa al Oriente asiático, a través de la Rusia europea, surgen algunas cuestiones de muy grande alcance. Hemos intentado demostrar que el mesianismo secular determina la creencia en la posibilidad de dar respuesta a dos cuestiones al mismo tiempo: la necesidad de una organización centralizada y el postulado de la libertad. Las civilizaciones orientales, y en gran parte Rusia, no habían compartido, en el pasado, la preocupación europea por la legitimidad del poder, los derechos del hombre y su libertad. Sean cuales fueren las exageraciones de los lugares comunes de la teoría política occidental clásica sobre el carácter inevitable y eterno del despotismo en Oriente, las razas orientales, por alguna razón, parecen haber considerado el poder como un fenómeno natural y amoral, un enviado del cielo, unas veces benévolo y otras destructivo, pero en uno y otro caso algo que hay que aceptar. El hombre no estaba considerado animal político ni miembro de una iglesia militante, sino un ser en comunión con realidades fuera del tiempo. Esto quizá explique la ausencia de instituciones de autogobierno o intentos de cooperación voluntaria. Los viejos regímenes de Rusia y China fueron arrasados tan completamente por el mesianismo político porque no había, como en Occidente, núcleos autónomos con fines sociales con suficiente vitalidad, capaces de sobrevivir al colapso del gobierno despótico aniquilado por los golpes de una galerna catastrófica.

Cabe ahora, sin embargo, hacer la pregunta de si, con la ausencia de tradición profética activa en la historia política de las civilizaciones

orientales, la adopción del mesianismo político no se detendrá en el aspecto organizador, dejando a un lado el postulado moral, en cuyo caso las revoluciones mesiánicas pueden quedar reducidas a grandes revoluciones industriales que, en efecto, saquen de la miseria a millones de desheredados, que así se convertirán en seres humanos, pero a un precio aterrador. Los mecanismos de poder creados a un ritmo enormemente precipitado pueden convertirse en medios para afirmar particularidades nacionales o raciales frente a una civilización no solo muy extraña sino que, además, les ha causado en el pasado daños y humillaciones considerables, con su dinámica autoafirmación. Así, pues, la diversidad tradicional puede reafirmar una vez más su mayor fuerza sobre los postulados de unidad racional, de una forma que hasta ahora desafía incluso a la imaginación.

La historia de los últimos cien años no ha satisfecho la esperanza mesiánica de que la vida del hombre y la evolución de la sociedad fueran gobernadas por un racionalismo científico. No menos irreal ha demostrado ser la ecuación de organización racional y libertad humana. Para decirlo de otra forma, la actuación de la totalidad no ha relevado todavía al hombre de la agobiante obligación de elegir entre diversas alternativas. Si acaso han hecho algo las conquistas de la racionalidad científica ha sido subrayar constantemente la naturaleza ambivalente del mundo de las cosas, que se niega en forma rotunda y casi burlona a decidir por el hombre sobre cuál es el uso que éste debe hacer de ellas. Más aún: mientras el hombre se encuentra perplejo ante lo vasto e intrincado de las fórmulas desarrolladas por la ciencia, las posibilidades de elección expuestas ante él se reducen a las más fatales alternativas, en última instancia a escoger entre ser y no ser. Cuanto mayor es el determinismo que gobierna la totalidad, menos puede el hombre escapar a su autonomía moral.

En el contexto de la moderna tecnología, el mesianismo político adquiere dimensiones verdaderamente apocalípticas. Por primera vez en la historia un Mesías tiene a su disposición los medios para efectuar de un salto el paso del mundo de la oscuridad al Reino de la Luz, con la destrucción total de las huestes de Satanás. Si está profundamente convencido de que las fuerzas del mal esperan tan solo una oportunidad para aniquilar a los hijos de Dios y cree firmemente en que la Historia ha pronunciado ya el veredicto de culpabilidad contra ellos, ¿cómo puede resistirse a la tentación o desobedecer la llamada imperativa de la Historia para actuar en forma decisiva? Si la teoría reunió seres humanos palpitantes y los convirtió en fuerzas abstractas, razas o clases, movimientos o naciones, los instrumentos técnicos permiten a los asesinos de masas cumplir su propósito con

unos pocos secuaces, a miles de kilómetros de distancia, sin tener que ver a sus víctimas en el momento de suprema agonía. Esta es otra paradoja del triunfo del racionalismo científico y del crecimiento de los sistemas colectivos, es decir, que la decisión definitiva tenga que estar inevitablemente en manos de individualidades, piezas clave del inmenso mecanismo que satisface deseos y ofrece comodidades jamás soñadas a incontables millones de personas, pero cuyo funcionamiento, esos millones de individuos —aparentemente libres y con derecho al voto— no pueden modificar en absoluto.

No es pequeña la ironía que existe en el hecho de que la búsqueda del positivismo científico haya dado lugar, por un lado, a la irracionalidad inestable representada, en el sueño de Saint-Simon, por la Madre-Mesías y, por otro, a la dictadura personal del moderno Estado democrático-totalitario. Con el fin de entronizar al UNO, Razón única e indivisible, todas las innumerables y distintas razones tienen que ser absorbidas y apagadas por una única encarnación de la Razón, a la que se cree guiada por una comprensión intuitiva e infalible del funcionamiento de la totalidad absoluta y su dialéctica más elevada.

La noción misma de una ciencia panteísta que abarque a Dios, la naturaleza, el hombre, la historia y las artes en un todo sistemático fue, desde sus comienzos, un postulado anticientífico. Ese esfuerzo por alcanzar la meta-ciencia nació de una profunda y perdurable necesidad espiritual, a la que se dio especial urgencia debido a las circunstancias violentas de ruptura y cambio producidos en los comienzos del siglo XIX (algo a lo que Inglaterra consiguió escapar y con ello al mesianismo político).

El amor a la libertad y el anhelo de salvación, el deseo de autoafirmación y el ansia de entrega, el impulso de autoexpresión y la sed de justicia, el anhelo de alejamiento y el instinto de asociación, son la base de nuestra existencia no menos, más bien más, que las condiciones materiales, siempre variables.

Evidentemente, los acontecimientos de las últimas décadas han bastado para minar el hasta hace poco casi indiscutible influjo del *homo economicus*. Ha llegado el momento de que el pensamiento histórico adquiera una nueva dimensión: la de la psicología.

Nos vemos de nuevo frente al problema del hombre. ¿Es un ser racional nacido para la armonía? ¿Son sus impulsos autodestructivos, sus instintos antisociales, su exasperante indolencia y torpeza, solo un residuo de antiguas dolencias destinadas a curarse? ¿Son las aberraciones de las naciones, la inhumanidad de las masas y el aparente absurdo

de tantos conflictos y luchas, solo excrecencias que se desvanecerán un día para nunca más volver? ¿O son la esencia de nuestro ser, parte de la eterna situación humana?

Mientras las contingencias van haciéndose verdaderamente cósmicas, el sustento que aportaran en otro tiempo la fe y el consuelo religiosos y la seguridad proporcionada antaño por el firme marco de la tradición, el hábito y la costumbre, son cada vez más inútiles. La atracción de la libertad y el deber de elegir inspiran tanto más temor cuanto menos sosiego encuentra el hombre en su atormentada soledad.

NOTAS

NOTAS

INTRODUCCION
(Págs. 1-17)

TALMON, J. L.: *The Origins of Totalitarian Democracy,* Londres 1952 (o *The Rise of Totalitarian Democracy,* Boston 1952). Publicada en castellano, con el título: *Los orígenes de la democracia totalitaria,* por la Editorial Aguilar, México, 1956.

Autores y obras consideradas en el presente estudio:

ARENDT, Hannah: *The Origins of Totalitarianism,* Nueva York 1951.
ARON, Raymond: *L'Opium des Intellectuels,* París 1955.
BERLIN, Isaiah: *Historic Inevitability,* Oxford 1954.
Two concepts of Liberty, Oxford 1959.
BOWLE, John: *Politics and Opinion in the Nineteenth Century,* Londres 1954.
BRINTON, Crane: *The Anatomy of Revolution,* Londres 1953.
BUBER, Martin: *Paths in Utopia,* Londres 1949.
CAMUS, Albert: *L'homme révolté,* París 1952.
COHN, Norman: *The Pursuit of Millennium,* Londres 1957.
GRIEWANK, K.: *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff: Entstehung und Entwicklung,* Weimar 1955.
HAYEK, Fr. A. von: *The Counter-Revolution of Science,* Glencoe, Ill. 1952.
MANNHEIM, Karl: *Ideology and Utopia,* Londres 1936.
MICHEL, Henri: *L'Idée de l'Etat,* París 1896.
POPPER, Karl: *The Open Society and its Enemies,* Londres 1952.
RAMM, Thilo; *Die grossen Sozialisten als Rechts-und Sozialphilosophen,* vol. I, Stuttgart 1955.
SCHIEDER, T.: *Das Problem der Revolution im XIX-ten Jahrhundert, Historische Zeitschrift,* vol. 170, 1950.
SHKLAR, Judith N.: *After Utopia,* Princeton 1957.

PARTE I: MESIANISMO SOCIALISTA

CAPITULO I: DE LA TECNOCRACIA A LA TEOCRACIA
(Págs. 21-104)

I. LA TECNOCRACIA TOTALITARIA: SAINT-SIMON
(Págs. 21-54)

Fuentes:

SAINT-SIMON (y Enfantin) *Œuvres,* 47 vols., París 1865-78.
SAINT-SIMON: *Œuvres,* ed. dir. por Rodrigues, París 1841.
SAINT-SIMON: *Œuvres choisies,* 3 vols., Bruselas 1959.
HUBBARD, N. G.: *Fragments des plus célèbres écrits de Saint-Simon,* París 1857.
SAINT-SIMON, Henri, comte de: *Selected Writings,* dir. de ed. y trad. de F.M.H. Markham, Oxford 1952.

Escritos sobre Saint-Simon utilizados en esta primera parte:

CHARLÉTY, S.: *Histoire du Saint-Simonisme,* París 1931.
COLE, G. D. H.: *History of Socialist Thought,* vol. I, Londres 1953.
DUMAS, G.: *Psychologie de deux Messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte,* París 1905.
DURKHEIM, Emile: *Le Socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine Saint-Simonienne,* París 1928.
LEROY, Maxime: *Le Socialisme des Producteurs. Henry de Saint-Simon,* París 1924.
MANUEL, Frank E.: *The New World of Henri Saint-Simon,* Cambridge, Mass. 1956.
REYBAUD, Louis: *Études sur les Réformateurs ou Socialistes Modernes,* 2 vols., París 1849.
WEILL, G.: *Un Précurseur du Socialisme. Saint-Simon et son œuvre,* París 1894.

a) Retrato de un mesías (págs. 21-25)

El profesor Manuel merece la gratitud de todos los que se ocupen de Saint-Simon por su exhaustivo y moderno estudio sobre la vida y la obra de este filósofo.

pág. 21.—*Œuvres choisies;* citas: III, 305; III, 28.
pág. 22.—"Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains", *Œuvres* I, 22, nota (crisis): Ni Rodrigues sabía que los hubiera escrito Saint-Simon; "Introduction aux Travaux Scientifiques", *Œuvres choisies* I, 60; *Œuvres* XL, 213 ("Caballeros"); Michelet: *Histoire de France,* citada en *Œuvres* I, 1; sobre la apreciación de Saint-Simon por escritores posteriores, véase Manuel, Introducción, 1-6; *Œuvres* I, 2; Hubbard 9, 10.
págs. 22-25.—Datos biográficos; Carlomagno: *Œuvres* I, 11; XV, 101; Hubbard 9, 10; Manuel 9, 40, 376; Durkheim 121.
pág. 23.—*Œuvres choisies* I, 60 ("Escribo"); *Œuvres* I, 44-7 (vademécum); Reybaud 79; América: *Œuvres* I, 11-12; XVII, 133, 149; Manuel, 20.
pág. 24.—Proyectos y Revolución francesa: *Œuvres* I, 13-14; *Œuvres choisies* II, 415; Manuel 27-33; *Œuvres* I, 26 *("l'effet");* matrimonio: *Œuvres,* ed. de Rodrigues, págs. XXIII; Manuel 56; *Œuvres* I, 104-5 ("Durante los últimos"); Reybaud 78.
págs. 24-25.—Dumas: *Deux Messies* 36-7 (meta); *Œuvres choisies* I, 61, 185 (Napoleón, etc.); artículo periodístico: *Œuvres* I, 83-9; Hubbard 221-5; confesión: *Œuvres* I, 42-3, 47, 51; 37 (locura exaltada), 43-4.

b) La búsqueda de un principio total (sociología, historicismo, dialéctica) (págs. 25-31)

pág. 26.—*Œuvres choisies* I, 243 ("El Emperador); *ibíd.* 61; III, 52 ("Suizos"); II, 386 (destino final).
pág. 26.—"Es la falta": *Œuvres* XVIII, 213; XIX, 23; Weill 151-2; Inglaterra: *Œuvres* I, 21.
pág. 27.—Hombre, sociedad, naturaleza: *Œuvres choisies* I, 111 (reloj); "Producteur" III, 105; Manuel 79; interdependencia: *Œuvres* I, 49; Enciclopedia: *Œuvres choisies* I, 147-8; Durkheim 131; gravitación: *Œuvres* choisies I, 41, 165; *Œuvres* XL, 217, 239-41, 161; *Lettres d'un habitant de Genève,* ed. de Péreire, París 1925, págs. 31, 38, 41; el profesor Manuel, pág. 13, no encuentra evidencia en cuanto a d'Alembert.
págs. 28-29.—Citas: "Science de l'homne" en *Œuvres* XL, 40; *Œuvres* I, 54-5; política: Weill 119; unidad inteligible en la historia: *Œuvres choisies* II, 196; *Œuvres* XVIII, 19 y sigs.; *Œuvres* XL, 246.
págs. 29-30.—"Fisiología social": "Du Système Industriel", *Œuvres* XXII, 188; Weill 153; *Œuvres choisies* II, 43 ("analizar ... embrollo");

intelectualismo: *Œuvres choisies* II, 276, 255 y sigs.; primacía de las ideas: *Œuvres* XIX, 23; XL, 254; XIX, 23.

págs. 30-31.—Instituciones e ideas: *Œuvres* XL, 18; XIX, 39; Durkheim 128; *Weltanschauung: Œuvres* I, 31; *Œuvres choisies* I, 71-7, 99, 108, 200-1; III, 105, 378; *Œuvres* XX, 219-20; XL, 191; contra el relativismo: *Œuvres choisies* II, 285; II, 275 *("s'il n'y a")*; II, 288 ("estados mentales humanos").

c) El advenimiento del sistema industrial (págs. 31-35)

págs. 31-32.—*Œuvres choisies* II, 196 y sigs., 255, 266 y sigs. (orgánica); época crítica moderna: *Œuvres choisies* I, 57-8; *Œuvres* I, 31; *Œuvres choisies* I, 92; Reybaud 82; Manuel 111; "Travail sur la gravitation universelle": *Œuvres* XL, 311-12 ("y una guerra general").

págs. 32-33.—Segundo nivel: *Œuvres* XL, 25-6; *Œuvres choisies* II, 147-8 *("imprimer")*; *Œuvres* XXI, 16 ("La división del trabajo"); Durkheim 199.

págs. 33-34.—La Edad Media: *Œuvres choisies* II, 255 y sigs.; "L' Industrie": *Œuvres* XIX, 152; XVIII, 188; *Œuvres choisies* III, 67; III, 25 y sigs. (escisión).

págs. 34-35.—Comunas: "L'Industrie", *Œuvres* XVIII, 186; Durkheim, 209; *Œuvres choisies* III, 80 y sigs., 86, 89; "no interferencia": *Œuvres* XXXVII, 180; XXXVIII, 21-2; Charléty 17; *Œuvres choisies* III, 14 ("Resultaba"), 12-15; clero: III, 14.

d) Libertad e integración finalista (págs. 35-42)

pág. 36.—El sistema industrial: *Œuvres choisies* II, 272-3; *Œuvres* XIX, 151; XVIII, 187, 188; XVII, 13.

pág. 37.—Idea de libertad: *Œuvres* XXI, 14-16; *Œuvres choisies* II, 438 (citas); Durkheim 226-7; *Œuvres choisies* III, 12-13.

págs. 37-38.—"La idea vaga": *Œuvres* XXI, 15-16; Weill 170; dialéctica de la libertad: "Système Industriel", *Œuvres* XXI, 15-17; Weill 170; conjetura y ciencia: *Œuvres choisies* II, 373; *Œuvres* XXI, 210; Weill 172.

págs. 38-40.—Crítica de la Revolución francesa: *Œuvres* XXI, 210 (soberanía popular); *Œuvres choisies* II, 246 (La Convención); III, 155; sistema parlamentario: III, 300; *"producteurs": Œuvres choisies* III, 60; Hubbard 202-8 (Textos); *"idéologues": Œuvres choisies* III, 163, 73, 248, 52 ("que aún estemos").

pág. 40.—El sistema industrial; "L'action de gouverner": *Œuvres choisies* II, 273-4, 372-5; II, 438-9; Durkheim 223-5.

págs. 40-41.—Libertad e igualdad: *Œuvres choisies* III, 110, 375; ley y orden: *Œuvres choisies* III, 97; II, 375-6; III, 279; II, 377 ("una fuerza pasiva").

págs. 41-42.—Las masas: *Œuvres choisies* III, 266-7, 274, 277; II, 436; III, 90 ("Los administrados"); las clases inferiores: *Œuvres* XXII, 179; Weill 171.

e) El primer paso (págs. 42-46)

págs. 42-43.—*Œuvres choisies* III, 203 ("todos los pueblos"); III, 60-1 ("el problema"); III, 32, 34 (filántropo); III, 53 ("la concepción"); II, 386 *("d'un seul jet")*; 297-8, 300; III, 108, 110-11 *("Ce système")*; III, 301 *("une action")*.

págs. 43-44.—Medios: *Œuvres choisies* III, 101 *("faire concourir")*; pacíficamente desde arriba: III, 35 y sigs., 104, 72 *("or, l'acte")*.

págs. 44-45.—*Œuvres choisies* III, 107 ("es tan agradable"); 51 *("chefs des travaux")*.

pág. 45.—Francia e Inglaterra: *Œuvres choisies* II, 263 y sigs., 296, 320; "En realidad": *Œuvres choisies* III, 127, 131-7, 169, 150 (facilidad en Francia), 57 ("encargada de").

págs. 45-46.—*Œuvres choisies* III, 96 ("Los industriales"); tres cámaras: *Œuvres choisies* II, 389; III, 44 y sigs., 47 y sigs., 205-6, 45 ("El eslabón más fuerte").

f) Propiedad y pobreza. Socialismo (págs. 46-49)

pág. 47.—"Ciencia de producción": "L'Industrie", *Œuvres* XVIII, 186; Durkheim 192; "todos los hombres": "L'Industrie", *Œuvres* XVIII, 188; "De la Réorganisation de la Société Européenne": *Œuvres* XIV, 242; Durkheim 227; Revolución francesa: *Œuvres* XIX, 82, 126; Weill 178; "La propiedad debe": "Organisateur", *Œuvres* XX, 59; Durkheim 227-8; formas de propiedad: "Réorganisation de la Société Européenne": *Œuvres* XIV, 201.

pág. 48.— "Preguntas como": "L'Industrie", *Œuvres* XIX, 89 y sigs.; Weill 177, 178 y sigs.; *Œuvres* XIX, 89-90; "la sociedad de hoy": *Œuvres* XX, 17 y sigs.; Weill 138-9; "L'Industrie": *Œuvres* XVIII, 129-30; Durkheim 210; *Œuvres choisies* II, 400-1.

pág. 49.—Igualdad: *Œuvres* XXIV, 61; XXII, 17; XXII, 81 ("Los gastos más importantes"); Weill 177; Durkheim 240.

g) La nueva ley: "Nouveau Christianisme" (págs. 49-54)

pág. 49.—Saint-Simon, *New Christianity,* trad. de J. E. Smith, Londres 1834.

pág. 50.—"La religión": *Œuvres* I, 38; XIX, 30; Durkheim 235-6; *New Christianity* 43 ("la raza humana").

págs. 50-51.—*Œuvres* XXIII, 183 ("Y durante"); *New Christianity* 44

("El mal político"); *Œuvres* XXII, 51-2 ("La sociedad de hoy"); Durkheim 237-8.
págs. 51-52.—"Catéchisme": *Œuvres choisies* III, 205, 207; III, 201 (Confederación europea); III, 188-9 (cátedras universitarias).
pág. 53.—*New Christianity* 12 ("Yo acuso"); 24-5 (revitalizar el cristianismo).
pág. 53.—*New Christianity* 40-1 (La Iglesia debe realizar), 5 ("El pueblo de Dios").
pág. 54.—*Œuvres choisies* II, 328 ("La imaginación").

II. LA DIALECTICA DEL TOTALITARISMO ROMANTICO: LA ESCUELA DE SAINT-SIMON. (Págs. 54-104)

Fuentes:

Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, 47 vols., París 1865-78.
Exposition de la Doctrine de Saint-Simon, dos ediciones: París 1830 y 1924 (dir. de ed. e introducción de Bouglé y Halévy). Hemos utilizado ambas ediciones pero las citas corresponden a la primera.
Religion Saint-Simonienne, Extraits du *Globe,* París 1831.
Le Globe; Producteur, y la excelente colección de periódicos, folletos, octavillas y literatura sansimonista de la London University Library (Colección Goldschmidt).

Escritos sobre la Escuela:

D'ALLEMAGNE, H. R.: Les Saint-Simoniens, París 1930.
BOUGLÉ, C. C.: Chez les prophètes socialistes, París 1918.
BUTLER, Eliza M.: The Saint-Simonian Religion in Germany, 1926.
CHARLÉTY: Histoire du Saint-Simonisme, París 1931.
WEILL, Georges: L'École Saint-Simonienne, París 1896.

a) La comunidad apostólica (págs. 54-60)

pág. 54.—"Durante los últimos": *Œuvres* I, 121-2.
pág. 55.—*Globe,* 31 dic. 1831; *Œuvres* I, 120-1; Reybaud 95; Charléty 23; Reybaud I, 107-8 ("El mundo").
págs. 55-57.—Datos biográficos: Weill, *École* 18 y sigs., 32 y sigs.; Louis Blanc, *Histoire de dix ans,* vol. II; Duroselle, J. A.: Michel Chevalier, *Revue Historique,* vol. CCXV, 1956; Charléty 44 ("sacerdotes de Menfis").
págs. 57-59.—Propaganda: *Œuvres* III, 132 y sigs.; d'Allemagne, *Le Saint-Simonisme en Province et à l'Étranger,* cap. V; Eliza Butler *(passim)*; *Œuvres* III, 169-71 (Lacordaire).

págs. 59-60.—Actividades entre los trabajadores: *Œuvres* IV, 85 y sigs.; *Globe,* 3 sept. 1831, 13 oct. 1831; Charléty 89-90; d'Allemagne 120 y sigs.; ritual: d'Allemagne 128; Bouglé, *Chez Les Prophètes,* cap. I, "Saint-Simoniens et Ouvriers", págs. 1-50.
pág. 60.—Charton, *Mémoires,* citado por Charléty 73; Weill 93.

b) El componente hebreo (págs. 60-64)

Escritos sobre el tema:

SILBERNER, E.: *Western Socialism and the Jewish question,* Jerusalén, 1955 (en hebreo).
SZAJKOWSKI, Z.: *The Jewish Saint-Simonians and Socialist anti-semitism in France,* Jewish Social Studies, vol. IX (enero 1947), págs. 33-60.
TALMON, J. L.: *Uniqueness and Universality of Jewish History,* Commentary, Nueva York, julio 1957.
WEILL, Georges: *Les Juifs et le Saint-Simonisme,* Revue des Études Juives, vol. XXXI, París 1895.
pág. 61.—"El pueblo de Dios": Saint-Simon, *New Christianity* 5.
págs. 62-64.—Rodrigues: *Œuvres* VI, 43-4; IV, 209, 211-12; *Globe,* 16 enero 1832; d'Eichthal: *Œuvres* VI, 53; Eugène: *Œuvres* XVI, 1 y sigs.

c) Dogma y experiencia (págs. 64-70)

págs. 64-65.—*Doctrine:* (edición de 1830 citada siempre), pág. 6; *Globe,* Extraits 131; "lejos de": *Œuvres* IV, 99-101.
págs. 65-66.—Épocas: *Doctrine* 97 y sigs., 138 y sigs., 142-5, 185, 315 (relaciones armoniosas), 54-7 *(amour, chefs)*; *Œuvres* I, 15; no habrá dicotomía: *Doctrine* 87-92, 136-7, 200-1, 329 (cita), 33-41; Eugène Rodrigues, *Lettres sur la religión,* París 1832, págs. 6, 131.
págs. 66-67.—Historia: *Doctrine* 113-15, 121-2 ("todos serán"), 139, 212-13 ("podrán comprobar"); *"la vie": Œuvres* I, 223-4; *"Aucune rétrogradation": Doctrine* 113, 159 *("l'organisation de l'avenir sera définitive, parce que seulement alors la société sera constituée directement pour le progrès"),* 150 *("tout le passé... un vaste état de guerre systématisé)*; d'Allemagne 54-5 (ciencias); *Producteur* II, 534.
págs. 67-68.—Dogma: *Doctrine* 364 y sigs., 380-1, 77 *("doctrine générale")*; Comte: *Producteur* II, 359-60, 314; Charléty 34; Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte,* vol. III, 242-52, 262-73, 273-83, 385 y sigs.
pág. 68.—"El principio general": *Doctrine* 328-9, 364-5 *("l'on peut dire que dans toute époque organique la science a été théologique ... enfin elle est devenue complètement athée"),* 366-70.

págs. 68-69.—El carácter intelectual: *Producteur* III, 118; *Doctrine* 271 (*"totalité", "dogmatique"*); Charléty 314; *"fortement prononcé"*: *Doctrine* 271, 104 ("El hombre es uno").

págs. 69-70.—"Es opinión general": Charléty 51; *Doctrine* 81, 117 y sigs., 123-43, 136 *(un homme passionné pour l'humanité, aimant l'ordre et vivant au milieu d'une société en désordre, brûlant du desir de voir ses semblables associés, frères, au moment même où tous, autour de lui, sont en lutte, en guerre..., un homme éminemment sympatique, poète avant d'être savant, vient donner à la science humaine une nouvelle base")*.

pág. 70.—"Futuro religioso": *Doctrine* 332, 334.

d) De la comprobación científica a la intuición del líder (págs. 70-75)

págs. 70-72.—*Doctrine* 272 (corazón), 383-4 ("¿Dónde tiene?"); *Œuvres* II, 99-100 ("Existen"); facultad creadora: *Doctrine* 120 y sigs.; 384 (hermanos); el jefe del futuro: *Œuvres* XV, 98 y sigs.; *Enseignements* d'Enfantin; Charléty 100, 145; *Globe* 18 febrero 1832; *Doctrine* 268-9 (sentimientos).

págs. 72-73.—*"Loi vivante"*: *Enseignements* d'Enfantin, 3º y 4º; *Enseignement, Œuvres* XV: "L'autorité de la liberté, la loi vivante"; *Œuvres* V, 18; Charléty 59; *Œuvres* XV, 84-5 (Moisés); Weill 107; artistas: *Doctrine* 384-5 ("la más elevada poesía", *"nouvelle conception")*, 94-5; *Œuvres* II, 65; *Globe,* 2 diciembre 1831, 23 marzo 1832.

pág. 73.—El arte en el pasado: *Producteur* I, 83, 171; *Doctrine* 93 y sigs.; dirección: *Œuvres* IV, 225, 227; *Doctrine* 329-30 ("se someterá alegremente"); *Œuvres* V, 19 (*prédication* de Barrault); XV, 99.

págs. 74-75.—Educación social: *Doctrine* 255, 257 *("le système de la morale de l'intérêt bien entendu est la négation de toute morale sociale"); "s'empare de l'homme"*: *Doctrine* 104, 258; *Œuvres* IV, 44-5 ("el amor"); confesión: *Œuvres* XV, 221; d'Allemagne 232-3; *Doctrine* 273-4; "Bendito": *Doctrine* 104; "todos son"; *Globe* 7 febrero 1831; Charléty 83, 102; *"que chacun"*: *Œuvres* IV, 101; *Producteur* II, 167; Charléty 33.

e) Una doctrina socialista (págs. 75-81)

Sobre el problema de la propiedad, véase *Doctrine,* 6, 7 y 8eme *séance,* págs. 172-247; Extraits du *Globe;* d'Allemagne 185 y sigs.

págs. 75-76.—Mérito y propiedad: *Doctrine* 179-81, 187-8.

pág. 76.—*Doctrine* 182-3, 179 (cambios históricos); sobre Saint-Simon: Hubbard (Textos) 162-75, *Vues sur la propriété et la législation; Producteur* III, 398.

pág. 77.—*"ancre de salut"*: *Doctrine* 216-17, 174-6, 187 *("L'état devenu")*.

págs. 77-79.—Optimismo: *Globe,* Extraits 48, 52-5, 58-9; *Producteur* I, 152; II, 124; banqueros: *Doctrine* 201-7; desposeimiento: *Globe,* Extraits 113 y sigs.; *Doctrine* 193 *("institution sociales")*; 194 *("en un mot")*,

págs. 79-81.—Burguesía: *Producteur* I, 100; "la guardia burguesa": *Globe,* Extraits 98, 99; *("naturellement pacifique")*, 126 *("liberté sans but")*; teoría económica: *Globe,* Extraits 135 y sigs.; *Doctrine* 190 y sigs., 176-8; Charléty 36; *Doctrine* 176 ("basta").

f) La llamada a la acción: 1830 (págs. 81-89)

pág. 81.—*Œuvres* III, 19; IV, 113; V, 15.

págs. 82-83.—Acontecimientos de 1830: *Œuvres* II, 186-7, 192 (citas); Lafayette: *Œuvres* III, 6; II, 192.

págs. 83-85.—*Hôtel de ville: Œuvres* II, 218; interpretación sansimonista: *Œuvres* II, 206; III, 4-5, 6 ("inmutable americano"); II, 207 ("La burguesía"); II, 223 (la lección), 202, 210 (César; ningún cambio social), 202 *("dernière conséquence")*; II, 208 ("Todas las Constituciones").

págs. 85-86.—Liberalismo: *Œuvres* II, 235-8; III, 43-4; ("Por todas partes", "Reprimid"), 45 *("que la bourgeoisie")*.

págs. 86-87.—*"Hommes de l'avenir"*: *Œuvres* III, 12-14; II, 203 (completa ruptura), 205, 209-10 *("car nous seuls")*.

págs. 87-88.—"Venid a nosotros": *Œuvres* III, 42-6; II, 224 (salvador de todos); "los jefes": II, 226-8, 230 *("alors il y aura")*.

págs. 88-89.—*"Un pouvoir"*: *Œuvres* II, 212-13, 214, 215 ("Si en este momento"), 216-17 ("¡Gloria!").

g) Mater dolorosa (págs. 89-104)

págs. 89-90.—Rodrigues: *Œuvres* II, 114 y sigs.; XXVI, 199-207; Weill 39-41; Charléty 66-7; Buchez: *Œuvres* I, 211.

págs. 90-91.—Bazard y la jefatura: *Œuvres* III, 3-4; VII, 61-2; II, 167-8 ("Una sonrisa"); Weill 93-4; *Œuvres* XXVII, 95-100; Charléty 68-9; soledad y comunidad: *Œuvres* V, 118; XXVII, 7-14, 59; Charléty 69.

pág. 92.—Papel de la mujer: d'Allemagne, 212-13; C. C. Bouglé, *Chez les Prophètes Socialistes,* cap. II: *"Le féminisme Saint-Simonien"*, págs. 51-110 (el mejor estudio sigue siendo el de Charléty, en el cual me he basado en gran parte; *Œuvres* V, 94, 125; según Bouglé, 109, la fórmula *l'individu social c'est l'homme et la femme* es original del mismo Saint-Simon; Enseñanzas de Enfantin: Charléty 145-7, citas del *Globe,* 12 de enero, 6 de febrero, 3, 12 y 19 de marzo de 1832.

pág. 93.—Carta al Presidente publicada al final de la edición de 1830 de la *Exposition de la Doctrine;* d'Allemagne 215; *Œuvres* IV, 119-26; condición de la mujer: Weill 99-100; deliberaciones: d'Allemagne 219-

20; Carnot, *Sur le Saint-Simonisme, Séances et Travaux de l'Academie des Sciences Morales,* 1887; Charléty 131; *Œuvres* IV, 135 y sigs.

pág. 94.—Revivalistas: *Œuvres* IV, 136-7, 138 y sigs. (carta); Weill 103; Charléty 132 *("toutes les figures")*; cartas notables de Jean Reynaud a Transon: *Œuvres* III, 58-62; indudablemente, había una forma reprimida de homosexualidad en la arrebatada veneración hacia Enfantin y en la glorificación del amor: véase, por ejemplo, *Œuvres* III, 78-80; IV, 155-7: el cisma.

págs. 94-95.—La crisis suprema: *Œuvres* IV, 160-72, 179-82; Charléty 132-3; d'Allemagne 224-5; *Œuvres* IV, 238-9; VII, 230.

págs. 95-96.—*Œuvres* IV, 203; *Globe,* 28 de noviembre de 1831; Charléty 136-39; cismáticos: *Œuvres* III, 120; V, 9, 14; IV, 191-2; XVII, 136; XV, 105; Charléty 139; Rodrigues, campaña para allegar fondos, ruptura: *Œuvres VII,* 67 y sigs.; V, 231 y sigs., 240-3; *Globe,* 19 de febrero de 1832, 1 de abril de 1832, 28 de marzo 1832 *("de son doigt")*; extáticas cartas de adhesión: *Œuvres* IV, 6-34.

pág. 97.—"Yo, Padre": Weill 117; Charléty 158; *"une fabrique": Œuvres* VII, 21.

págs. 97-98.—Ménilmontant: *Œuvres* VII, 21-3, 35-7 (Chevalier); Weill 118-68.

págs. 98-100.—Filosofía panteísta: "Enseignements" d'Enfantin, *Œuvres* XIV; Enfantin, "Science de l'Homme": *Œuvres* XLVI, 82-3; III, 187-8 (un curioso poema); Charléty 146-8; "Enseignements" d'Enfantin, *Œuvres* XVII, 21 y sigs.; Charléty 142 (cita final); Manuel, 2; Charléty 319-21.

págs. 100-101.—*Femme-Messie:* d'Allemagne *(La question de la Femme)*, 212-26; la espera: *Œuvres* VII, 19-20; d'Eichthal: Weill 47, n. 2; Bouglé, *Chez les Prophètes,* 109-10, cita: *"Ô femme, mère du genre humain, toi qui résumes en ton sein toutes les douleurs, toi qui as subi tous les martyrs, toi le type sacré du travailleur toujours souffrant, toujours opprimé, toujours subalternisé, lève-toi et parle au monde de l'humanité. Dieu te le commande: c'est plus qu'un droit, c'est un devoir"; Œuvres* XXVII, 191-203: *"Je conçois",* "Yo, un hombre" (201).

págs. 101-102.—"El nuevo Adán": Enfantin en una carta a Duveyrier, Charléty 129; d'Allemagne 213; Weill 125; *Œuvres* XXVIII, 20 *("Nous croyons")*, 33 ("No nos preguntéis"); Charléty 214; *L'attente: Œuvres* VIII, 56, 60, 64; Weill 134.

pág. 102.—Simbolismo: *Œuvres* IV, 205 y sigs. *("tout délier et tout relier")*; proceso: *Œuvres* VII, 217 y sigs.; XLVII, 69 y sigs.; abdicación: *Œuvres* XXVIII, 80; VIII, 203 y sigs., 206: Barrault; Weill 136-7.

págs. 103-104.—Enfantin: *Œuvres* XXVIII, 144; VII, 211; Weill 137-8 *("Le Père à Paris")*; Charléty 208 *("A toi")*, 212-14 (una hebrea): Charléty.

NOTA. La obra de IGGERS, George G.: *The Cult of Authority,* La Haya 1958, apareció demasiado tarde para poder emplearla.

CAPITULO 2: EL INDIVIDUO Y LA ORGANIZACION EN LA UTOPIA

(Págs. 105-134)

Fuentes:

FOURIER, Charles: *Œuvres complètes,* 6 vols., París 1841-5.
Manuscrits de Charles Fourier, 2 vols., París 1851-6.

ARMAND, F. y MAUBLANC, R.: *Fourier,* 2 vols. (la mayor parte textos), París 1937.

BOURGIN, Hubert: *Fourier. Le socialisme sociétaire. Extraits des œuvres complètes,* París 1903.

GIDE, Charles: *Selections from the works of Fourier,* traducción inglesa, Londres 1901.

PINLOCHE, A.: *Fourier et le Socialisme,* París 1933.

POISSON, E.: *Fourier* (Selecciones), París 1932.

La obra más importante sobre Fourier es:

BOURGIN, Hubert: *Fourier. Contribution à l'étude du socialisme français,* París 1905.

Una buena orientación es:

SILBERLING, E.: *Dictionnaire de Sociologie Phalanstérienne, guide des œuvres complètes,* París 1911.

Abreviaturas utilizadas para las obras de Fourier:

Q.M.: Théorie des quatre mouvements (vol. I de *Œuvres complètes*).
T.A.: Traité de l'association domestique-agricole, 2 vols., 1822.
U.U.: Théorie de l'Unité universelle (constituye la 2ª ed. del *Traité* anterior y los vols. II a V de *Œuvres complètes*).
N. M.: Nouveau Monde industriel et sociétaire (vol. V-VI de las *Œuvres*).
L.: Livret d'annonce du nouveau monde industriel, París, Bossange, 1830.
F.I.: La Fausse Industrie, París, Bossange, 2 vols., 1835-6.
M.: Publication des manuscrits de Fourier, 4 vols., París 1851-8.

Obras de Victor Considerant:

Destinée sociale, París 1835-44.
Exposition abrégée du système phalanstérien de Fourier, París 1845.
Principe du socialisme. Manifeste de la démocratie au XIXe siècle, París 1847.
Le socialisme devant le vieux monde, ou le vivant devant les morts, París 1848.
Théorie de l'éducation naturelle et attrayante, París 1844.
Théorie de propriété et du droit au travail, París 1848.

Una monografía muy útil sobre Considerant es:

DOMMANGET, Maurice: *Victor Considerant, sa vie et son œuvre,* París 1929.

a) Neurosis individual y mal social (págs. 105-107)

págs. 105-107.—Bourgin, *Fourier,* cap. I, 31-52; Gide, *Introducción,* págs. 11 y sigs.; Armand y Maublanc 38 y sigs.; 57, 63, 64-5; Gide 14-17 (sobre la locura de Fourier).
pág. 106.—Mesianismo: *Q.M., Œuvres* I, 150-1, 152 *(sergent de boutique);* Poisson 45; Bourgin, *Fourier* 195.

b) Por qué erró la civilización (págs. 107-109)

pág. 107.—*"Bouleversement":* Bourgin, *Selections* 17; Poisson 57: *"aussi avez-vous de concert étouffé la voix de quelques hommes qui inclinaient à la sincerité, tels que Hobes et J.-J. Rousseau qui entrevoyaient dans la civilisation un renversement des vues de la nature, un développement méthodique de tous les vices".* En otro lugar (véase Armand I, 212), Rousseau es acusado de *immobiliste* que desea mantener la estructura social.
págs. 108-109.—Fourier, *Q.M.: Œuvres* I, 23-4 *("Les torrents");* Poisson 56-7 (1793); Fourier, *Œuvres* III, 127 *("opulence graduée");* Poisson 32 *("l'homme social"),* 20 *("renversement", "disposition");* Gide, *selections,* 55-6 (pasiones); Armand I, 231 y sigs.

c) Crítica del capitalismo (págs. 110-115)

pág. 110.—Datos biográficos: Gide 17-18; Armand II, 14; Fourier, *M.* 17, 23.
págs. 110-111.—Sermón sobre el comercio: Fourier, *T. A.* I, 166 y sigs.; *U.U.,* II, 216 y sigs.; *M.* 9-15, 78 y sigs., 137; *Q.M.* 357 y sigs. *(laissez faire* y quiebra); Poisson 49-52 (filosófico); Armand II, 9-37.
págs. 111-112.—Monopolios, neo-feudalismo: Fourier, *M.* 267 y sigs.; *Q.M.* 395-9, 373 y sigs. (intermediarios); Armand II, 30-1.
págs. 112-113.—Poisson 52-3 (conspiración jacobina); *"armer":* Bourgin 208; Fourier, *N.M.* 419; libertad: Armand II, 78, 79 (igualdad).
pág. 113.—Liberalismo: Fourier, *F.I,* I, 391 *(droit d'Entretien,* etc.); *U. U.* II *(Œuvres compl.,* vol. III), 386 y sigs., 392; verdadero liberalismo, *ibíd.* 169, 187, 316; Armand II, 80-1; Gide 190; Considerant, *Exposition,* VIIe thèse, 90-1 ("Haced revoluciones").
págs. 114-115.—"Vivimos": Considerant, *Destinée,* pág. 2; anticolonialismo, "El presente": Fourier, *T.A.* I, lviii-lix; *U.U.,* I, 69 y sigs.; Armand II, 124-6.
pág. 115.—*"Il semble": U.U.,* III, 137.

d) Los elementos de la armonía (págs. 115-122)

pág. 115.—Antítesis del plan de Dios: Fourier, *N.M. (Œuvres* VI) 445 y sigs.; *T.A.,* I, 85 y sigs.; *U.U.,* II, 111 y sigs., 251 y sigs.; Armand II, 215-21.
pág. 116.—*"Doute absolu":* Fourier, *N.M. (Œuvres* VI) 65; *T.Q.* 5, 7; *N.M.* 65; Bourgin, *Fourier* 196 y sigs. (método).
págs. 116-117.—Cosmogonía: Fourier, *U.U.,* I, 37 y sigs., 72; II, 304-26; *F.I.,* I, 160; Bourgin, *Fourier* 26 y sigs.; Considerant, *Exposition* 62-3 *("la science absolue", "la vie"),* 64 ("verdad social").
pág. 117.—Hosanna: Fourier, *Q.M. (Œuvres* I) 285.
págs. 117-119.—Atracción: Fourier, *N.M. (Œuvres* VI) 26; *N.M.* 47: *"L'Attraction passionnée est l'impulsion donnée par la nature antérieurement à la réflexion, et persistante, malgré l'opposition de la raison, du devoir, du préjugé";* analogías: Fourier, *Q.M.* 18-19; *U.U.,* avant-propos (al final del libro), 27 *(Œuvres* II); *U.U.,* II *(Œuvres* III), 246 y sigs.; *T.A.,* I, 188 y sigs.; Armand I, 232-44, 233 (anillo encantado); *"l'impulsion":* Fourier, *U.U.,* I *(Œuvres* III, xli): Bourgin, *Fourier* 277-82; Silberling 43-8 (el término "atracción"), 308-16 (pasión).
pág. 119.—*Destinée sociale:* Considerant, *Exposition* 68, 71-2.
págs. 119-120.—*"Unité sociale", "régime sériaire":* Fourier, *N.M. (Œuvres* VI) 47 y sigs., 291, 445; *Q.M.* 12, 431; *"Moi":* Armand I, 238; Fourier, *F.I.,* I, 498; Fourier, *Q.M. (Œuvres* I) 447: *"Dieu, pour organiser un mécanisme social stable et régulier, n'a pas pu spéculer sur des individus agissant isolément, mais sur les groupes sociétaires".*
pág. 120.—El individuo: Fourier, *Manuscrits, Années 1857-8,* págs. 320 y sigs.; Poisson 28; *"Dieu... a dû": U.U.,* II *(Œuvres* III) 112; *T.A.,* I, 85-86: *"Il existe donc pour nous une destinée unitaire, ou législation de Dieu sur l'ordre à établir dans les relations industrielles de l'humanité";* Armand I, 217-18; Bourgin, *Fourier* 294-306.

pág. 121.—Propiedad: Fourier, *N.M.* 390 *(Œuvres* VI): *"la tyrannie de la propriété individuelle contre la masse"; U.U.*, III *(Œuvres* IV) 41-2, 309 y sigs.; *U.U.*, IV *(Œuvres* V), 457, 506; *T.A.*, I, 569 y sigs.; Armand II, 38 y sigs.; Bourgin, *Fourier* 228-31; *"Il faut"*: Considerant, *Principe... Manifeste,* 45.
pág. 121.—Considerant, *Exposition* 91-2.

e) Dialéctica de la Historia (págs. 122-127)

pág. 122.—Fourier, *Q.M.* *(Œuvres* I) 18-19; Bourgin, *Fourier* 438 y sigs., 440: *"le Rédempteur du monde, le Christophe Colomb du monde social, et le Révélateur de la loi des Destinées universelles"* (oración fúnebre compuesta por Considerant).
pág. 123.—Poisson 40-1 (el paso); Fourier, *U.U.*, I *(Œuvres* II) xxii y sigs., xxvii y sigs.
págs. 124-125.—Épocas: Gide, *Selections,* 50 y sigs.; Fourier, *N.M. (Œuvres* VI), *section sixième* (análisis de la civilización) 386 y sigs.; *Q.M. (Œuvres* I) 126 y sigs.; Armand I, 250-9; Bourgin, *Fourier* 282 y sigs., "tenemos": Fourier, *N.M.* *(Œuvres* VI) 418.
págs. 125-126.—*"Pour mieux":* Fourier, *Q.M.* 54.
pág. 126.—Condiciones del tránsito: Fourier, *N.M.* 9 y sigs., Armand I, 257-8; "El exceso": *T.A.*, I, 160-1; *U.U.*, II *(Œuvres* III), 209.
págs. 126-127.—Vaticinio de Considerant: *Destinée sociale* I, 203-9.

f) La falange (págs. 127-134)

Múltiples referencias a los términos *Phalange* y *Phalanstère* se encuentran en Silberling, págs. 326-30; Poisson, *5e partie*, págs. 117-54; Gide, *Selections* 137 y sigs.; Armand II, págs. 127 hasta el final del libro; Bourgin, *Fourier,* caps. 4, 5; Considerant, *Exposition, 5e thèse*, págs. 80 y sigs.

pág. 128.—La propiedad y Saint-Simon: Bourgin, *Fourier* 179; la propiedad en el esquema de Fourier: *T.A.* I, 466: *"l'esprit de propriété est le plus fort levier qu'on connaisse pour électriser les civilisés; on peut, sans exagération, estimer au double produit le travail de propriétaire, comparé au travail servile ou salarié... On devait donc, pour premier problème d'économie politique, s'étudier à transformer tous les salariés en propriétaires co-intéressés ou associés"*. Organización de la propiedad: Bourgin, *Fourier* 296 y sigs., 376 y sigs.; Armand II, 148-55; Fourier *U.U.* III *(Œuvres* IV), 444 y sigs., 516-20; I, *(Œuvres* II), vii.
págs. 128-129.—Atractivo del trabajo: Considerant, *Exposition* 89-93, *"Série passionnée":* Poisson 97 y sigs., 99 ("engrenées").
págs. 129-130.—*"Absorber l'égoïsme et les discordes individuelles dans les accords des masses"*: Fourier, *U.U.* IV *(Œuvres* V); *"L'état sociétaire, en donnant à chaque passion le plus vaste développement, l'essor en tous degrés, est assuré d'en voir naître des gages de concorde générale, et des ralliements entre les classes les plus antipathiques, riches et pauvres, testateurs et héritiers":* Fourier, *N.M.* 333 *(Œuvres* VI); Bourgin, *Fourier* 356; el análisis de las pasiones: Armand II, 153-63; Fourier *U.U.* II *(Œuvres* III), 24, 515; IV *(Œuvres* V) 384, 397-407; *N.M. (Œuvres* VI, 54 y sigs., 69-79); *"petites hordes": Armand* II, 233 y sigs.

págs. 130-131.—Los placeres: Poisson, 130-2, 139-54; la familia: Fourier, *U.U.*, III *(Œuvres* IV), 59 y sigs., 411 y sigs.; *Q.M.* *(Œuvres* I) 199-201, 206 y sigs.; Bourgin, *Fourier* 358 y sigs.; *"amour": Silberling* 18-23; Armand II, 227-32; Poisson 126-9.
págs. 131-132.—*"Bourse":* Fourier, *N.M. (Œuvres* VI) 67, 113; Congreso: Considerant, *Destinée* I, 25-32.
pág. 132.—Considerant, *Destinée* I, 366 y sigs., 543-4 *("précision");* himno de Fourier: Gide, *Selections,* 168-9.
pág. 133.—*"La paix":* Considerant, *Destinée* I, 25.

CAPITULO 3: LA REVOLUCION COMUNISTA DEMOCRATICO-TOTALITARIA: COMUNISMO FRANCES ANTERIOR A 1848
(Págs. 135-152)

Hay muy pocos estudios sobre el tema propiamente dicho:

MORANGE, Georges: *Les Idées Communistes dans les sociétés secrètes et dans la presse sous la Monarchie de Juillet,* París 1905.
STEIN, Lorenz von: *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich,* 2ª ed. 1848.

Puede encontrarse información en:

TCHERNOFF, J.: *Le Parti Républicain sous la Monarchie de Juillet,* París 1901.
SENCIER, Georges: *Le Babouvisme après Babeuf,* París 1912.

Un estudio exclusivo de Blanqui aparece en:

DOMMANGET, Maurice: *Les Idées politiques et sociales d'Auguste Blanqui,* París 1957.

Blanqui, París 1924.
SPITZER, Alan B.: *The Revolutionary Theories of Louis Auguste Blanqui*, Nueva York 1957.
MOLINIER, Sylvain: *Blanqui*, París 1948.

Sobre Cabet:

PRUDHOMMEAUX, Jules: *Icarie et son fondateur Etienne Cabet*, París 1907.
ANGRAND, Pierre: *Étienne Cabet et la República de 1848*, París 1948.

Aparte de los periódicos mencionados en el texto, he empleado también los siguientes escritos de Cabet:

CABET, Et.: *Voyage en Icarie*, París 1839.
Mon Credo Communiste, 1841.
Comment je suis Communiste, 1841.
Ma Ligne Droite ou le vrai chemin du Salut pour le Peuple, 1841.
Douze lettres d'un Communiste á un Réformiste, Démocrate devenu Communiste, 1841.

Otras obras:

DÉZAMY, T.: *Code de la Communauté*, París 1842.
Almanach de la Communauté, París 1843.
Organisation de la liberté et du bien-être universel, París 1846.
PILLOT, Jean Jacques: *Ni châteaux, ni chaumières*, París 1840.
La communauté n'est pas une Utopie, París 1841.
Histoire des Égaux, París 1840.
LAPONNERAYE: *Catéchisme démocratique*, París 1837 (?).
Mélanges d'économie sociale, de littérature et de morale, 2 vols., París 1835.

La obra más importante de Blanqui es su *Critique Sociale*, París 1885, conjunto de escritos que él mismo recopiló en 1872.

Fuentes contemporáneas importantes:

HODDE, L. de la: *Histoire des sociétés secrètes*, París 1850.
BOUTON, Victor: *Profils Révolutionnaires*, París 1849, especialmente, la parte final, "Les Communistes".
THORÉ: *La vérité sur le parti démocratique*, París 1840.

a) Lucha de clases (págs. 135-138)

págs. 135-136.—Morange 157 (Heine); Thoré 28; sentimiento anti-burgués: Pillot, *Communauté* 31; *Ni châteaux* 25; Tchernoff 345 y sigs.
págs. 136-137.—*"La marmite"*: Blanqui; *Défense du citoyen Louis Auguste Blanqui devant la Cour d'Assisses, 1832*, París 1832, pág. 6, 9; Dommanget, *Blanqui*, París 1924, pág. 52; *"prolétaire"*: *Défense* 4; *"Ce sont deux"*: Dommanget, *Blanqui* 56; Blanqui, *Critique* II, 188.
págs. 137-138.—Darwinismo: Blanqui, *Critique* II, 98-9.

b) Dos tipos de democracia: la burguesa y la popular (págs. 138-144)

pág. 138.—Dézamy, *Code* 246; Laponneraye, *Catéchisme* 11 y sigs.
págs. 138-139.—"La soberanía popular": Laponneraye, *Melanges* II, 117, 180 *(de la véritable démocratie)*; *L'Intelligence*, agosto 1838; *"démocratie populaire"*, etc.: de la Hodde 315; Thoré 20; Dézamy, *Code* vi, 235; Laponneraye, *Catéchisme* 12, 13; *Lanterne du Quartier Latin*, nº 2, febrero 1847; "unidad de acción": Dézamy, *Code* 13, 235 *(Ce n'est")*, 11 *("l'identification")*, 250-1 (Ledru-Rollin).
págs. 139-140.—*"Adhésion"*: Dézamy, *Code* 250; comunismo implícito: Cabet, *Histoire populaire de la Révolution Française* IV, 338 y sigs.; Prudhommeaux 114-15, 152; Dézamy, *Code* 250 *("faire converger")*.
págs. 140-141.—Cabet, sobre la democracia: *Ligne Droite* 33, 41; *Voyage en Icarie* 341; Tchernoff 334; no ve inconsistencia en una dictadura provisional: *Voyage en Icarie* 564-5, 341; Tchernoff 334; dirección y libertad: *Voyage en Icarie* 404-5; Prudhommeaux 155; Cabet, *Démocrate devenu Communiste* 17.
págs. 141-142.—Cabet, sobre la libertad: *Voyage en Icarie* 405; *Mon Credo* 3-5; *12 Lettres* 27 *("militairement")*; *Icarie* 567; Blanqui, sobre el individualismo: *Critique sociale* II, 68-9, 75, 188-9; Tchernoff 350; Lefuel, Lamennais, Duval, Lamartine et Cabet; *L'individualisme et le Communisme par...* págs. 8 y sigs., 9-11 (Cabet); Dézamy, *Code*, Introducción, iii, iv, 11 *("Communauté")*.
págs. 142-143.—Dézamy, *Code* 101, 115-16 (sobre la apelación al espíritu de sacrificio), 14 *("un échange")*, 18 (Rousseau); Pillot citado por Cabet, *Ligne Droite* 43; *Moniteur Républicain*, nº 1, 5 *Frimaire, an* 46; el mismo, nº 6.
págs. 143-144.—Blanqui, *Critique sociale* II, 178, 212; Cristianismo: Blanqui, *Critique* II, 113; Pillot, *Le Communisme* 31; Cabet, *Ligne Droite* 41; *Le Démocrate* 30-1; Laponneraye, *Mélanges* II, 19.

c) Inevitabilidad histórica y revolución (págs. 144-149)

pág. 144.—Dézamy, *Code* 272, 274; *Almanach* x-xi.
págs. 145-147.—Blanqui, *Critique* II, 115-16, 184; la totalidad de la historia: *Critique* II, 198, 68 y sigs., 173 y sigs. (*"Communisme dans les limbes")*; Cabet, *Hist. Revol.* IV, 338 y sigs.; *"préliminaires"*: Blanqui, *Critique* I, 177; Dommanget, *Les Idées* 153-4.
págs. 147-148.—*"Que la civilisation"*: Blanqui, *Critique* II, 198-9; Laponneraye, *Mélanges* I, 24; Blanqui, *Critique* I, 115; Dommanget, *Blanqui* 63; romanticismo revolucionario: Blanqui, *Critique* I, 203; II, 290; Dommanget, *Blanqui* 64.
pág. 148.—*"La solution"*: Dommanget, *Blanqui* 61; *Moniteur Républicain,* nº 6 *Floréal, an* 46; Blanqui, *Critique* II, 213.
pág. 149.—Louis Blanc: Blanqui, *Critique* I, 144; Tchernoff, 352.

d) Dictadura revolucionaria (págs. 149-152)

El documento completo fue publicado primero en el *Supplément* (que contiene importantes documentos), por el jefe de Policía, Girod de l'Ain, en su iforme sobre el atentado de Darmès contra Luis Felipe en 1840: *attentat du 15 Octobre 1840, Cours des Pairs.* También puede encontrarse como suplemento en *Profils Révolutionnaires* de Victor Bouton. Lo analiza Tchernoff, *Parti Républicain, op. cit.*

CAPITULO 4: DEL INDIVIDUALISMO CONTRACTUAL (FICHTE) AL MARXISMO MESIANICO ANTERIOR A 1848
(Págs. 153-199)

Escritos de Fichte utilizados:

FICHTE, Johann Gottlieb: *Sämtliche Werke,* 8 vols,. Berlín 1845-6.
Nachgelassene Werke, 3 vols., Bonn 1834- 5.
Popular Works, edición dirigida y traducida por William Smith, vol. I ("The vocation of the scholar"; "The nature of the scholar"; "The vocation of man"), Londres 1848; vol. II ("The characteristics of the present age"; "The way towards the blessed Life of the Doctrine of Religion"; "Outlines of the Doctrine of Knowledge"), Londres 1849.
The Characteristics of the Present Age, Londres 1844.
Der Geschlossene Handelsstaat, Insel Verlag, Leipzig 1917.

Addresses to the German Nation, trad. R. F. Jones y G. H. Thurnbull, Chicago y Londres 1922.
Science of Rights, trad. Kroeger 1889.
Science of Ethics as based on the Science of Knowledge, trad. Kroeger, 1897.

Obras sobre Fichte:

GLICKSON, Moses: *Fichtes Staats- und Wirtschaftslehre,* Berna 1910.
LÉON, Xavier: *Fichte et son temps,* 3 vols., París 1922-7.
WALZ, G. A.: *Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes,* Berlín-Grunewald 1928.
HEINSEN, Marie: *Individuum und Gemeinschaft.*
WEBER, Marianne: *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin,* Tubinga 1900.

Obras de y sobre Kant:

Immanuel Kants Werke, Berlín 1912-18 (edición de Ernst Cassirer).
The Philosophy of Kant, edición dirigida por Carl J. Friedrich, Nueva York 1950.
CASSIRER, Ernst: *Kants Leben und Werke,* Berlín 1913, que constituye el volumen IX de su edición de las obras de Kant.
Rousseau, Kant, Goethe, Princeton 1945.
LINDSAY, A. D.: *Kant,* Londres 1934.
PATON, H. J.: *The Categorical Imperative,* Londres 1947.

Obras sobre el ambiente histórico y filosófico:

ARIS, Reinhold: *History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815,* Londres 1936.
BRUNSCHWIG, Henri: *La crise de l'État Prussien à la fin du XVIII[e] siècle et la genèse de la mentalité romantique,* París 1947.
DROZ, Jacques: *L'Allemagne et la Révolution Française,* París 1949.
HÖFFDING, H.: *A History of Modern Philosophy,* vol. VI, Londres 1908.
KLUCKHOHN, Paul: *Das Ideengut der deutschen Romantik,* 1942.
MEAD, G. H.: *Movements of Thought in the XIXth century,* Chicago 1935.
MEINECKE, Fr.: *Weltbürgertum und Nationalstaat,* Munich, 1915.
Die Entstehung des Historismus, 2 vols., Munich y Berlín 1936.
METZGER, Wilhelm: *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des Deutschen Idealismus,* Heidelberg 1917.
ROYCE, Josiah: *Lectures on Modern Idealism,* New Haven 1919.
SCHNABEL, Fr.: *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert,* 4 vols., Friburgo 1929-37.

I. FICHTE. DEL ANARQUISMO A LA DEMOCRACIA TOTALITARIA Y EL ORGANICISMO (Págs. 153-176)

a) El legislador de la Naturaleza (págs. 153-157)

págs. 153-155.—"Mi sistema": *Briefwechsel* I, 339-50; Walz 524; *"Ichtisch":* Höffding VI, 140.

pág. 156.—"Yo seré independiente", "La verdad": Fichte, *Ethics* 30, 42 (libertad); "la transcendental": Fichte, *Beiträge zur Berichtigung der Urteile über französische Revolution, S.W.*, VI, 101; *"Wer seine Sätze aus ursprünglichen Grundsätzen der Vernunft durch strenge Folgerungen ableitet, ist ihrer Wahrheit und der Unwahrheit aller Einwendungen dagegen schon im voraus sicher... Was aus einem erwiesenem Satze durch richtige Schlüsse folgt, ist warh, und ihr werdet den entschlossenen Denker durch das gefährliche Aussehen desselben nicht erschrecken; was ihm widerspricht, ist falsch, und muss aufgegeben werden und wenn die Achse des Erdballs darin zu laufen schiene": ibíd.* 105-6; Walz 422.

pág. 157.—Geometría: Léon I, 387; Fichte, *S.W.*, II *(Sonnenklarer Bericht, Dritte Lehrstunde)*, 379; "independencia": Fichte, *S.W.*, IV, *Sittenlehre* 229; Metzger 118; Fichte, *Science of Ethics* 37: "la inteligencia contemplativa afirma que la tendencia, descrita anteriormente, a la actividad absoluta es ella misma o idéntica a ella... y se convierte en verdadera libertad. Consciente de que es absoluto, el Ego se libera de sí mismo y se afirma independiente". Léon I, 223, sobre el problema del dato y la construcción, la receptividad y la espontaneidad, la diversidad y la unidad, la materia y la forma.

b) El reino de los fines (págs. 157-159)

págs. 157-159.—Fichte, *Beiträge ... franz. Rev., S.W.*, VI, 81-2; Metzger 137; Fichte, *Science of Ethics* 64: "el deber es la expresión de una determinación de libertad"; 143, 145, 149, 162-3, 175; Fichte, *Characteristics of the Present Age* 5, 7, 15; cinco épocas: Fichte, *Addresses* I; *Characteristics* 9.

c) El Contrato Social (págs. 159-162)

págs. 159-160.—Sociedad y estado: Fichte, *Science of Rights* 19; "La vida en un Estado": Fichte *Bestimmung des Gelehrten* VI, 306; Walz 449; Fichte, *S.W.*, VI, 8-10, 28-9, 60-2, 68, 81-3, 90, 102, 129-32, 142, 169, 184-8, 314-15; Walz 315, 385, 403-11, 439-40, 449, 489-90.

págs. 160-161.—Abrogación de contratos: Fichte, *S.W.*, VI, 159, 132-3, 213; Metzger 145, llama al Tratado de Fichte sobre la Revolución francesa *Traktat gegen die Geschichte;* abandono del estado: Fichte, *Science of Rights* 25-6, 79-82; Fichte, *S.W.*, VI, 147-8, 273; Walz 444.

págs. 161-162.—La paradoja: Fichte, *Science of Rights* 201, 206; *Science of Ethics* 245; "Deseo, y solo puedo desear, que el otro sea libre, a condición de que utilice su libertad para favorecer los fines de la razón; en otro caso no puedo desearlo. En otras palabras, si bien es cierto que la libertad del otro no debe ser perturbada por ningún motivo, tengo que desear decididamente la anulación de cualquier uso de la libertad encaminado a anular las leyes morales y, a menos que yo lo desee así, el deseo de que la ley moral tenga validez suprema no actúa sobre mí"; "La perfección": Fichte, *Ethics* 266; Léon I, 287; Walz 493-5, 624-5; Fichte, *Ethics* 243: "el acuerdo de todos sobre la misma convicción práctica y la uniformidad de acción resultante de él es, por tanto, el fin necesario de todo hombre virtuoso... todos los seres libres tienen por necesidad el mismo fin y propósito... razón universal"; Heinsen 22, 28; *"Notstaat": Handelsstaat* 7.

d) El "Handelsstaat" cerrado totalitario (págs. 162-165)

págs. 162-163.—Estado auténtico: *Handelsstaat* 52-5, 59; "son remanente": 55.

pág. 163.—"El hombre sin propiedad": Weber 38; propiedad: *Handelsstaat* 27 y sigs., 43 y sigs.; Weber 37; seguridad: *Handelsstaat* 48-9; Weber 46.

págs. 164-165.—"En este estado": *Handelsstaat* 25; "Nadie": *ibíd.* 91; estado cerrado: *ibíd.* 92-7; Léon III, 215-19; Walz 428, 512-14. Resulta curioso que Fichte describa el *Handelsstaat* cerrado como un instrumento que fomenta el espíritu y la cultura nacionales y como un vehículo de cooperación internacional al mismo tiempo (en el sentido babuvista); en relación con ideas posteriores sobre el socialismo de estado, véase Walz 629 y Léon, *loc. cit.*

e) La voluntad general (págs. 165-168)

págs. 165-167.—La voluntad general: Fichte, *Science of Rights* 207; "La seguridad de los derechos de todos solo es querida a través de una voluntad armónica de todos. Solo en esto son armónicas las voluntades de todos, porque en lo demás su voluntad es particular y tiene objetivos individuales. Ningún individuo aislado tiene este fin como propio, solo todos en una voluntad común; *ibíd.* 227-34; Sobre la igualdad y el origen de los derechos: Fichte, "Grundlagen des Naturrechts", *S.W.*, III, 158-63; V, 287-9; Walz 501; *Zwingherr:* Fichte, *Characteristics of Present Age* 8; Léon III, 164-7, 171-2, 222-3; Fichte, "Staats-

lehre", 1813, *S.W.*, IV, 444-58, citado en Walz 650-2; "el derecho a elevarse": Fichte, *Characteristics of Present Age* 82.

pág. 167.—"La coacción": Heinsen 55; "piden incesantemente": Fichte, *Handelsstaat* 96.

pág. 168.—Teocracia de la fe: Walz, 635, 652-3, 657.

f) Racionalista y romántico (págs. 168-171)

págs. 169-171.—Conferencia en Königsberg: Walz 360; Reinhold: Léon II, 239; el Uno: Fichte, *The Vocation of the Scholar* 138, 141-9, 153-60 (sobre la Idea Divina); "la completa aniquilación": Fichte, *Science of Ethics* 159; *S.W.*, IV, 151, 183, 188; *Characteristics of Present Age*, 33-5, *S.W.*, VII 35; Walz 360 cita de una carta del famoso criminólogo Anselm Feuerbach: *"Es ist gefährlich, mit Fichte Händel zu bekommen. Er ist ein unbändiges Tier, das keinen Widerspruch verträgt, und jeden Feind seines Unsinns für einen Feind seiner Person hält. Ich bin überzeugt, dass er fähig wäre, einen Mahomed zu spielen, wenn noch Mahomed's Zeiten wären, und mit Schwert und Zuchthaus seine Wissenschaftslehre einzuführen, wenn sein Katheder ein Königsthron wäre";* Walz 379-80 corresponde más al Schopenhauer y Nietzsche que a Kant; véase Walz 531-2, 359, 379 y sigs., sobre el Logos: problema demiúrgico, "racionalismo despótico", y "democracia cesárea" en el sistema de Fichte; Kluckhohn, *passim*, sobre el paso del atomismo racionalista al organicismo romántico.

g) El Uno y los Muchos (págs. 171-172)

pág. 171.—"Toda filosofía": Fichte, "Vocation of the Scholar", en *Popular Writings* I, 176 *(S.W.*, VI, 294); "la esencia": Fichte, *Wissenschaftslehre* (1813) *N.W.*, II, 93-4; "el ego como idea": Fichte, *Grundris, Wissenschaftslehre, S.W.*, I, 515-16; "Ego auténtico y puro": Fichte, *Science of Ethics* 271 *(S.W.*, IV, 256); I, 414: "Sus espíritus" *(Ueber die Würde des Menschen,* 1794); *ibíd.* 416: *"Erd und Himmel and Zeit und Raum und alle Schranken der Sinnlichkiet schwinden mir bei diesem Gedanken; und das Individuum Sollte mir nicht schwinden?... Alle Individuen sind in der Einen grossen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen; dies sei das letzte Wort, wodurch ich mich ihrem Andenken empfehle"; Fichte, Characteristics of Present Age* 12, 33, 36, 80-1; *Science of Ethics* 159, 239-40.

pág. 172.—"Porque esta es": Fichte, *Die Grundzügedes gegenwärtigen Zeitalters, S.W.*, VII, 63; El yo y el tú: Fichte, *Grundlage des Naturrechts, S.W.*, III, 38-9; Metzger 121 ("no hay"), 129; Walz 477-82; *"Nicht wir"*: Fichte, *Sittenlehre, S.W.*, IV, 253; "Todos deben": Fichte, *Bestimmung des Menschen, S.W.*, VI, 306-8; Léon I, 286, 381, 431; Metzger 119-21; Heinsen 18, 60.

h) Organización y organismo (págs. 172-174)

págs. 182-173.—"Existe": Léon I, 287; Fichte, *Bestimmung des Menschen, S.W.*, VI, 311; el impulso: Fichte, *Science of Ethics* 125, 129-30; Fichte, *Grundlage des Naturrechts (Angewandtes Naturrecht), S.W.*, III, 202-8; "Es decir": Fichte, *Ethics*, 129; Siendo así: Fichte, *Characteristics of Present Age* 150-1; *Ethics* 126-9; Fichte, *Grundlage des Naturrechts, S.W.*, III, 47-8; *Sittenlehre* IV, 238; *"Ausser dem Staate"*: Fichte, *N.W.*, II, 515 *("Wissenschaftslehre und das System der Rechtslehre"); "Gesetzmässigkeit"*: Fichte, *Grundzüge des Zeitalters, S.W.*, VII, 210.

págs. 173-174.—"En la situación": Fichte, *Grundlage des Naturrechts, S.W.*, III, 209; "Conscientemente, el Estado": *ibíd.* 162; *Characteristics of Present Age* 169-70.

i) De la ciudadanía del mundo al nacionalismo (págs. 174-176)

pág. 174.—"Ninguna persona": Walz 584; Fichte, *Grundzüge des Zeitalters, S.W.*, VII, 211-12; "campesino de Lotaringia": Fichte, *Beiträge zur Berichtigung der Urteile über die französische Revolution, S.W.*, VI, 95.

pág. 175.—Citas: Walz 525-7, 355.

II. MARX. DE LA DEMOCRACIA TOTALITARIA AL COMUNISMO MESIANICO (Págs. 176-199)

Obras utilizadas:

Escritos de Marx hasta 1848.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich: *Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe (Mega)*, Moscú, Instituto Marx-Engels-Lenin.

MARX, Karl: *Die Frühschriften*, edic. dir. por Siegfried Landshut, Stuttgart 1953.

Antecedentes hegelianos y neohegelianos y obras sobre Marx y Engels:

FRIEDRICH, Carl J., dir. de edic.: *The Philosophy of Hegel*, Nueva York 1953.

HEGEL, G. W. F.: *Early Theological Writings* (edic. dir. por T. M. Knox), Introducción de R. Kroner, 1948.

The Phenomenology of the Spirit, trad. por J. B. Baillie, Londres 1931.

Philosophy of Right, trad. por T. M. Knox, Oxford 1942.
Philosophy of History (en Carl Friedrich).
Adams, H. P.: *Karl Marx in his earlier writings,* Londres 1940.
Berlin, Isaiah: *Karl Marx—his life and environment,* Oxford 1939.
Bouglé, C. C.: *Chez les prophètes socialistes. L'Alliance intellectuelle franco-allemande,* París 1918.
Cornu, A.: *Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werke, Bd. I, 1818-1844,* Berlín 1954.
Moses Hess et la gauche hégélienne, París 1934.
La jeunesse de Karl Marx.
Dilthey, Wilhelm: *Die Jugendgeschichte Hegels,* Berlín 1905.
Hess, Moses: *Sozialistische Aufsätze, 1814-47,* edic. dir. por Th. Zlocisti, Berlín 1921.
Hook, Sidney: *From Hegel to Marx,* Londres 1936.
Löwith, K.: *Von Hegel zu Nietzsche,* Stuttgart 1959.
Lucacs G.: *Der Junge Hegel,* Berlín 1948.
Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2. Jahrgang, Berlín 1954, págs. 288-343.
Marcuse, H.: *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory,* Londres y Nueva York 1941.
Mayer, Gustav: *Friedrich Engels,* 2 vols., La Haya 1934.
Mehring, F.: *Karl Marx,* Traducción inglesa, Londres 1936.
Geschichte der deutschen Sozialdemokratie, Berlín 1922.
Popitz, Heinrich: *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx,* Basilea 1953.
Rawidowicz, S.: *Ludwig Feuerbachs philosophische Jugendentwicklung und seine Stellung zu Hegel bis 1839,* Berlín 1927.
Rosenzweig, Fr.: *Hegel und der Staat,* 2 vols., Berlín 1920.
Rotenstreich, N.: *Marx' Thesen über Feuerbach, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, XXXIX,* y *XXXIX, 4,* Berna 1951.
Rubel, Maximilien: *Karl Marx, Essai de Philosophie intellectuelle,* París 1957.
Stace, W. T.: *The Philosophy of Hegel,* 1955.
Zlocisti, Th.: *Moses Hess, der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus,* Berlín 1921.

b) De la autoalineación a la autorrecuperación (págs. 179-192)

I) El Estado y la democracia (págs. 179-182)

pág. 180.—"El enigma resuelto", "Todas las formas políticas": Marx, *Frühschriften* 47, 49: Popitz, 68 y sigs.; Popitz resulta especialmente ilustrativo sobre los antecedentes de la idea de autoalienación, *ibíd.,* cap. I.
págs. 180-181.—Antiguo Testamento: *ibíd.* 48; U.S.: *ibíd* 49; Edad Media: *ibíd.* 50.

págs. 181-182.—Primogenitura: *ibíd.* 115 y sigs.; guarda forestal: Marx, *Debatten über das Holzdiebstahlgesetz, Rheinische Zeitung,* oct. 1942, en *Mega* I, Erster Halbband, 266-304; Judíos: Marx, Bruno Bauer *(Die Judenfrage);* Marx: *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden,* en *Frühschriften* 171-99, 199-207.

II) Religión (págs. 182-185)

pág. 183.—"La crítica de la religión": *Frühschriften* 207.
pág. 183.—"La profana": *ibíd.* "El estado": *ibíd.* 208.
pág. 185.—"Por tanto, es": *ibíd.* 208-9.

III) Apocalipsis (págs. 185-188)

págs. 186-187.—El drama se representará en Alemania: *Frühschriften,* 216-18; "la gran emancipación": *ibíd.* 222; "Deutsche Ideologie", *Frühschriften* 360 (la clase revolucionaria); el proletariado: "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", *Frühschriften* 222-3.
pág. 187.—"Cuando el proletariado", "El pensamiento", "La única liberación": *Frühschriften* 223; "ad hominem": *ibíd.* 216; "La emancipación del alemán": Nationalökonomie und Philosophie, Ueber den Zusammenhang der Nationalökonomie mit Staat, Recht, Moral und bürgerlichem Leben (1844), en *Frühschriften,* 234.

IV) La propiedad y el proletariado (págs. 188-192)

págs. 188-189.—Propiedad, autoalienación: "Nationalökonomie", *Frühschriften* 237 (dinero), 232, 295 (esclavizador en lugar de liberador), 266-7; "Deutsche Ideologie", *Früshchriften,* 396; Engels: "Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie", *Mega* II, 379, 404.
págs. 189-191.—Crítica del capitalismo: *Früshchriften,* 255-7 y sigs.; "Es el dinero la divinidad visible": "Nationalökonomie", *Mega* III, 147-8; *Früshchriften* 299; "La propiedad privada": "Deutsche Ideologie", *Früshchriften* 318, 379 y sigs.; *Mega* II, 382; "Heilige Familie", III, 202-7; Mayer, *Engels* I, 158-69.
pág. 192.—"Cumplir", "geschichtlich": 'Heilige Familie", *Mega* III, 206-7; *Früshchriften* 318-19, 361-2, 270 y sigs., 399.

c) La gran profecía (págs. 192-198)

págs. 192-193.—Comunismo: "Nationalökonomie", *Mega* III, 114; *Früshchriften* 235; dialéctica histórica: *ibíd.* 269 y sigs., 344 y sigs.
pág. 194.—Sistema fabril: *Früshchriften* 276 y sigs., 280 y sigs.

págs. 194-195.—Trama universal: *ibíd.* 318, 362-8, 309.
pág. 196.—"El comunismo es": "Nationalökonomie", *Mega* III, 114; *Früshchriften,* 333 y sigs., 353 y sigs., 326, 339, 352 (Feuerbach).
págs. 196-198.—El hombre y la naturaleza: *Mega* III, 116-22; *Frühschriften,* 238 y sigs., 243, 273-6; "Comunismo primitivo": *Mega* 111-13; *Früshchriften* 233-4; Furierismo: "Deutsche Ideologie", *Früshchriften* 360-1; Dios: *ibíd.* 341; véase Rubel, *Karl Marx,* Parte I, cap. V: "Economie politique et éthique sociale", y cap. VI: "Socialisme et sociologie".

d) ¿Ciencia o utopía? (págs. 198-199)

págs. 198-199.—Engels: *Die Lage Englands,* examen de *Past and Present* de Thomas Carlyle, *Mega* II, 405-31; Mayer, *Engels* I, 157.

PARTE II: NACIONALISMO MESIANICO

CAPITULO 1: DE LA INFALIBILIDAD PONTIFICIA A LA INFALIBILIDAD POPULAR (LAMENNAIS)
(Págs. 203-215)

Fuentes:

Algunas de las obras consultadas en relación con el nacionalismo:

CARR, E. H.: *Nationalism and after,* Londres, 1945.
HAYES, Carlton: *The historical evolution of modern nationalism,* Nueva York 1931.
KOHN, Hans: *The Idea of Nationalism,* Nueva York 1945.
MEINECKE, Fr.: *Weltbürgertum und Nationalstaat,* Munich, Berlín 1915.
NAMIER, Lewis: *Avenues of History,* Londres 1952.
Vanished Supremacies, Londres 1958.
POUTHAS, Ch.: *Le problème des Nationalités dans la première moitié du XIXe siècle, Cours de Sorbonne* 1950.
VOSSLER, Otto: *Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke,* Munich, Berlín 1937.
WEILL, Georges: *L'Europe du XIXe siècle et l'idée de nationalité,* París 1938.

Obras de Lamennais:

LAMENNAIS (Robert de) H. F.: *Œuvres Complètes,* 10 vols., París 1844.
Livre du peuple. Du passé et de l'avenir du peuple, ed. dir. por Ernest Renan, París 1866.
Paroles d'un croyant, París 1899.
Politique à l'usage du peuple, París 1859.
Lettres inédites à Montalembert, ed. dir. por Forgues, París 1898.

Obras sobre Lamennais:

JANET, Paul: *La philosophie de Lamennais,* París 1890.

KRIDL, Manfred: *Mickiewicz i Lamennais,* 1909.
LASKI, Harold J.: *Studies in the problem of sovereignty,* Londres 1917.
POISSON, J.: *Le Romantisme social de Lamennais,* París 1931.
VIDLER, Alexander, R.: *Prophecy and Papacy. A study of Lamennais,* 1954.

a) Teocracia: Único régimen libre (págs. 203-207)

págs. 203-204.—"Essai", *Œuvres* I, 23, 27, 37, 41-2, 49-50, 59, 78, 234, 376; Janet 42; Kridl 17-19.
págs. 204-205.—Rebelión: *Œuvres* I, 30, 63-4, 70 y sigs.; V, 122-8, 137-8; VI, 65; VII, 8-10; Vidler 74-6; *Œuvres* I, 85-7 (las masas).
págs. 205-206.—Individual y objetivo: *Œuvres* I, 63-4, 275; VI, 26, 36, 57, 63-8, 105-6; V, 118-19; "Essai" II, 90, 94; Janet 43; Kridl 45-6; Vidler 85-6, 93, 100; el consentimiento general: "Essai" I, 334, 421; II, 20-2, 147-50; Kridl 17-27; Vidler 87-8.
págs. 206-207.—El lenguaje: "Essai" II, 166, 191; Vidler 8-7, 77, 86-8; Iglesia católica: Vidler 89-90; Poisson 81-2.

b) La herejía de la Restauración galicana (págs. 207-209)

págs. 207-208.—Restauración galicana: *Œuvres* V, 137-8, 130, 165, 338; VI, 80-1, 106; VII, 116, 190; Vidler, 105-11; La Iglesia en peligro: *Œuvres* V, 143, 165, 337; Vidler 113, 153.

c) La Revolución por voluntad de Dios (págs. 209-212)

págs. 209-211.—Quiliasta: *Œuvres* VI, 73-5, 81; VII, 4; *Paroles* XX; Vidler 225, 227 y sigs.; Kridl 115.
págs. 209-210.—"La transformación": *Œuvres* V, 339; VI, 29-31, 70-3, 87-90; VII, 72-3, 91-2; *Livre du Peuple* III; *Paroles* X, XXIV, XXXVII; Janet 63-4; Poisson 90-4; Vidler 136-7, 224.
págs. 210-211.—Individualismo y papado: *Œuvres* VI, 70, 349; VII, 19, 90, 169; Janet 75, 94-5; Vidler 203, 222; Janet cita, 94-5, a de Vitrolles, que escribe el 11 de mayo de 1834 sobre las reacciones eclesiásticas ante las *Paroles d'un croyant: "C'est un bonnet rouge planté sur une croix! C'est l'apocalypse de Satan! C'est Babeuf débité par Ezéchiel!"*
págs. 211-212.—Roma: Vidler 194-7, 208, 213 y sigs., 228-32; Poisson 313.

d) "Vox Dei vox populi": democracia directa (págs. 213-215)

págs. 213-214.—Prefacio a "Paroles" en *Œuvres* X; *Livre du Peuple* 93-9, 101 y sigs., 116-22; *Œuvres* IX, 84-92, 117-18, 126 y sigs.; Kridl 173-4; Poisson 247, 253, 297-306, 326-30.

CAPITULO 2: "GESTA DEI PER FRANCOS" (MICHELET)
(Págs. 216-228)

Obras de Michelet:

MICHELET, Jules: *Introduction à l'Histoire Universelle,* París 1834.
Le Peuple, París 1846.
Histoire de la Révolution Française, París 1834.
Vico, Œuvres choisies, précédées d'une Introduction, 1898.

Obras sobre Michelet:

CORNUZ, Jeanlouis: *Jules Michelet, Un aspect de la pensée religieuse au XIXe siècle,* Ginebra, Lila 1955.
GEYL, Pieter: *Debates with Historians,* Londres 1955.
KOHN, Hans: *Prophets and Peoples,* Nueva York 1947.
LANSON, Gustave: *Formation de la méthode historique de Michelet, Revue d'histoire moderne,* vol. VII, 1905-6.
LEFEBVRE, Georges: *Notions d'historiographie moderne, Cour de Sorbonne,* 1952.
MONOD, Gabriel: *La Vie et la Pensée de Jules Michelet,* 2 vols., París 1923.

a) El esquema de la historia universal y la nación (págs. 216-217)

pág. 217.—"La humanidad": Salvemini, *Mazzini,* 40.

b) Libertad frente a fatalismo (págs. 217-218)

págs. 217-218.—"Con la creación": *Introduction, Histoire Universelle,* 9-10; la India, etc.: *ibíd.* 13-19; Europa: *ibíd.* 20 y sigs.; Roma: *ibíd.* 32; Lanson 13-17 acerca de la influencia de Herder y Heeren sobre Michelet y Quinet. En su Diario, Michelet escribió en 1820: *"nous sommes tous, plus o moins, des romantiques. C'est une malaise qui est dans l'air que nous respirons"* (Lanson, 11); raza y razón: Monod I, 271-3; I, 75-106 (Vico).

c) Libertad frente a gracia (págs. 218-220)

págs. 218-219.—El cristianismo marcó: *Introduction* 37 y sigs.; dogma del pecado original: *Hist. de la Révol., Introducción* págs. xxx y sigs., xxxiv, xxxv; *"Sombre": ibíd.* xxxix.
págs. 219-220.—La filosofía cristiana: *ibíd.*, págs. xliv-xlviii; La libertad: Lanson 22.

d) La historia del pueblo: Francia (págs. 220-224)

págs. 220-221.—"Lo menos": *Introduction* 48; Alemania: *ibíd.* 44-9, 53; Inglaterra: *ibíd.* 88-92; Francia: *ibíd.* 78, 82-3, 91-2, 94-5 (el individuo); *Introduction* 92: *"la liberté de la France est juste et sainte. Elle mérite de commencer celle du monde et de grouper pour la première fois tous les peuples dans une unité véritable d'intelligence et de volonté. L'égalité dans la liberté"; Introduction* 78: "Francia, país de la acción ¿Afán de conquista? No, proselitismo. Lo que Francia desea sobre todo es imponer su personalidad al vencido, y no porque sea suya sino porque tiene la ingenua convicción de que representa el prototipo de lo bueno y lo bello. Cree que no puede prestar al mundo mejor servicio que el de regalarle sus ideas, sus maneras y su estilo... La asimilación mundial por Francia no es la que soñaron Inglaterra y Roma en sus políticas egoístas y materialistas. Es la asimilación de los intelectos, la conquista de las voluntades... Y ¿quién, hasta ahora, ha tenido más éxito que nosotros? Cada uno de nuestros ejércitos ha dejado al retirarse una nueva Francia tras sí. Nuestra lengua impera sobre las demás en Europa": trad. de Geyl, 59.
pág. 222.—*"Conscience populaire": Hist. de la Révol.* II, 562; "Esto es lo que Francia", *ibíd.* 540 y sigs.; "La opinión básica": *ibíd.* 528-32.
págs. 223-224.—*"Caprice": Hist. de la Révol.* II, 536-9; Cornuz 97 y sigs. (Tell); autobiografía del pueblo: *Le Peuple,* págs. xvii, 150, 156, 162-3, 184, 195 y sigs., 200; *"La plus haute": ibíd.* 163; "La reflexión": *ibíd.* 207, 151 y sigs.; "Nosotros, el pueblo": *ibíd.*, págs. xxxvi, xxxvii *("excès")*, xv (órgano); Lefebvre cita las palabras de Thierry: *"C'est une pure lutte de l'esprit... le réel, les hommes réels, vivant et mourant, cherchant leur intérêt, leur pitance quotidienne, disparaissent. C'est une perpétuelle psychomachie";* Kohn, *Prophets* 59 y sigs.; Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales* II, 1950, 395-401.

e) La Revolución francesa y la dialéctica revolucionaria (págs. 225-228)

pág. 225.—"Del cura": *Hist. de la Révol.*, Introducción, págs. xxiii y sigs., xlvi; Geyl 64; "Jeu de Paume": *Hist. Rév.* I, 51-3; Cornuz 233; *"un éclair":* Michelet, *Prise de la Bastille,* Londres 1918, 14 y sigs.; *Hist. Rév.* III (2ª parte), 243; el pueblo: Geyl 65 y sigs.; *Hist. Rév.*
págs. 225-226.—Newton, "Tres veces": Hist. Rév. II, 214, *"deux idées": Hist. Rév.* III (2ª parte), 243; el pueblo: Geyl 65 y sigs.; *Hist. Rév.* 104, 102-7; "El Dios": Cornuz 247; Robespierre: *Hist. Rèv.* V, 122; *"l'Europe": ibíd.*, IV, 263 y sigs., 267, 272; Geyl 77; Cornuz 243-4.
págs. 226-227.—"Tu (Francia)": *Peuple* 19, 270; "vino en nombre": *Hist. Rév.* III (2ª parte), 243; el pueblo: Geyl 65 y sigs.; *Hist. Rév.* IV, 89, 165 y sigs. (Sept.); Cornuz 245 y sigs.; Bélgica: Cornuz 252; Geyl 77; Vendée: *Hist. Rév.* IV, 275-9.
págs. 227-228.—"La minoría republicana": Geyl 71; Terror: *Hist. Rév.* IV, 88 y sigs., 322 y sigs., 459 y sigs. *(Gironde, Montagne);* Cornuz 256-2; *"sciences physiques":* Cornuz 257; Geyl 68; Girondinos: Cornuz 261; *Hist. Rév.* V, 306 y sigs., 352 y sigs., 611-13; "sin arrastrar": *ibíd.* V, 47; Geyl 71; "estos grandes": *Hist. Rév.* IV, 323; Geyl 73; *"ils parlèrent":* Cornuz 105; Michelet, *Hist. Rév.* V, 310: *"Finir ce schisme désolant auquel le Christianisme a si peu remédié, créer une âme identique dans une foi identique, qui fasse désirer, vouloir l'identité de la loi, c'est là le problème social de la Révolution."*

CAPITULO 3: EL PUEBLO-MESIAS (MAZZINI, MICKIEWICZ)
(Págs. 229-249)

Obras de Mazzini utilizadas:

MAZZINI, Giuseppe: *Scritti editi ed inediti* (Edizione nazionale), 94 vols. Imola 1906-43.
Life and Writings, 6 vols., Londres 1864-70.
Essays, trad. Okey, dir. de edic. Bolton King, Londres 1894.
Essays, selección dirigida por W. Clarke, Londres 1886.
Selected Writings, edic. dirigida por N. Gangulee, Londres 1945.
The Duties of Man, and other essays, Londres 1955.
SALVEMINI, G.: *Mazzini,* Londres 1956 (puede considerarse como una antología).

Obras sobre Mazzini:

KING, Bolton: *The Life of Mazzini,* Londres 1912.
KOHN, Hans: *Prophets and Peoples,* Nueva York 1946.
MACCUNN, J.: *Six radical thinkers,* Londres 1910.
VAUGHAN, Ch. E.: *Studies in the History of political philosophy,* vol. II, Manchester 1925.

VOSSLER, Otto: *Mazzinis politisches Denken und Wollen in den geistigen Strömungen seiner Zeit,* Munich 1927.

Obras de Mickiewicz utilizadas:

MICKIEWICZ, Adam: *Ksiegi narodu i pielgrzymstwa polskiego,* ed. dir. por Pigón, Londres 1941.
Les Slaves, Cours professé au Collège de France (1840-41), 5 vols., París 1849.
Trybuna Ludów (La Tribune des Peuples), ed. dir. por Haecker, Cracovia 1925.
La Politique du dix-neuvième siècle, ed. dir. por L. Mickiewicz, París 1870.

Obras sobre Mickiewicz:

KRIDL, Manfred: *Mickiewicz i Lamennais,* 1909.
UJEJSKI, J.: *Wielcy Poeci 1848 roku,* Varsovia 1925.

a) Dios y el pueblo (págs. 229-231)

pág. 229.—Carlyle: *Essays* (Clarke) 163, 151-3; *Scritti* VII (V), 358; la Histoira: *Scritti* VI (IV), 177-9, 199-202, 251 y sigs.; VII (V), 209-11, 245; *Life* III, 10; Essays (King) 95; Salvemini 63-4.
pág. 230.—La escuela: *Essays* (Clarke) 167; Designio providencial: *Essays* (King) 65, 95-100; *Scritti* VI (IV) 278-80; Salvemini 35; "El hombre libre": *Scritti* VI (IV), 251; *Life* III, 32 ("libertad"); el individuo: *Scritti* VI (IV), 252, 254, 262-3; VII (V), 201, 209, 263; *Life* III, 108, 169; IV, 47, 312, 314, 216, 223, 243; VI, 116; *Essays* (King), 58, 63, 95; "El problema religioso": *Scritti* VI (IV) 191, 189; *Life* I, 66, 71; VI, 48.
págs. 230-231.—"Lo que llamamos": *Scritti* VII (V), 307, 357-8 (doctrina); VI (IV), 260 y sigs.; *Essays* (King) 61 y sigs.; Salvemini 29.

b) El oráculo de la Historia (págs. 231-233)

pág. 231.—Dios y la Historia: *Scritti* VII (V), 358-9; "El espíritu": Salvemini 38; *Scritti* VI (IV), 385; IV (III), 358-9 ("Las masas").
pág. 231.—"Tu propia": *Scritti* VII (V), 174-6; *Life* IV, 313.
pág. 232.—El pueblo: *Life* IV, 238, 221, 319; VI, 105; *Intelligence: Scritti VI* (IV), 174-5; VII (V), 284-92, 302-305; *Life* III, 30; IV, 238; *"il se met": Scritti* VII (V), 303-4; Salvemini 61, 62-7.
pág. 232.—"Todo lo que el mundo": *Life* VI, 115.

págs. 232-233.—"Consejo de la Humanidad": *Scritti* VII (V), 308-9; Salvemini 37, 62-6; "Cualquier grado": *Life* VI, 308.
pág. 233.—"Armonizar": *Scritti* VI (IV), 254.

c) Un credo (págs. 233-236)

pág. 234.—"Caprichosamente": *Scritti* VI (IV), 251 y sigs.; *Essays* (King) 56; "anarquía": *Scritti* VII (V), 293-6, 309-10; *Life* IV, 331; Salvemini 36, 94-5 ("Pero ahora os hablo"); "Surgirá": *Scritti* VII (V), 309-10.
págs. 234-235.—"Asociación filosófica": *Scritti* VII (V), 308-9, 390; "sacerdotes": *Essays* (Clarke) 153; 105-7 (poesía); Salvemini 30-1, 96-7.
págs. 235-236.—"La poesía social": *Essays* (Clarke), 102; Salvemini 55.

d) El advenimiento de los pueblos (págs. 236-238)

pág. 236.—*Life* III, 65, 98, 120; IV, 234-5; *Scritti* VII (V), 167-8.
pág. 237.—"Creo": *Life* VI, 197; *Scritti* VI (IV), 125-7, 220; *Essays* (King) 31-2; la nación: *Scritti* VI (IV), 176-7, 240-5; VII (V), 336-7; 404-5; (III), 224; *Essays* (King) 37, 97; *Essays* (Clarke) 107, 166.
págs. 237-238.—El pueblo y la humanidad: *Scritti* VII (V), 346-7; *Essays* (King) 88-92; Salvemini 51; *Life* III, 15, 33; IV, 277-78; *Scritti* VI (IV), 242.

e) Roma Terza y el Cristo de las Naciones (Polonia) (págs. 238-240)

pág. 238.—Salvemini, 37 (Mesías); "Cuando el momento": *Scritti* VI (III), 129, *Life* III, 60.
pág. 238.—Italia: *Life* 36-7; Salvemini 80, 83-4; Kohn, *Prophets* 82-9.
págs. 239-240.—Polonia: Pouthas, Problème des nationalités (Cours de Sorbonne); Namier, *Revolution of Intellectuals;* Ujejski, *Poeci.*

f) La hermandad revolucionaria de las naciones (págs. 240-244)

págs. 240-241.—Dos tipos de nacionalismo: *Scritti* VII (V), 342, 344-5; *Life* III, 10-11; "La unión": Ujejski II, 22; Kridl, 76.
págs. 241-242.—Hermandad: Mazzini, *Life* IV, 275; III, 29, 35; Salvemini 50-1; "El peregrino": Ujejski II, 15-16; Kridl 18, 65; Santa Alianza: *Scritti* VI (IV), 64-5, 145, 224-30, 242, 276; *Life* III, 249: *Essays* (King) 36-7; B. Limanowski, *Historia Demokracji Polskicj,* 2 vols., 1957.
págs. 242-243.—*"Travail": Scritti* VI (IV), 227; actividad: *ibid.* 16-17;

Scritti VI (III), 125, 128-9; V (IV), 239, "El partido republicano": *Scritti* VI (IV) 224-6, 162, 216 *("œuvre"); Life* III, 84-5 ("Tiene"); *Essays* (King) 38; M. Kukiel, *Koncepcje powstania narodowego przed Wiosna Ludów, Teki Historyczne,* 1947.
pág. 243.—*"Le premier": Scritti* IV (III), 126, 129; VI (IV), 387-90, 218-19, 222-3 (Revolución, guerra); no intervención: *Scritti* VI (IV), 29-30, 144, 238, 243-4; *Life* III, 205; Michelet: Geyl 78, Cornuz, 254.
págs. 243-244.—Michelet: *Le Peuple* 98-9.

g) ¿Mesías personal o colectivo? (págs. 244-249)

págs. 244-245.—Antirracionalismo: Mickiewicz, *Slaves* IV, 19-20, 28-9, 45; Kridl 51-2, 159.
pág. 245.—El Hombre-Palabra: Kridl 157-9; Mickiewicz, *Slaves* II, 247; IV, 97; Napoleón: Monod II, 88-90.
pág. 246.—*Peuple* 202 (Hombre elegido); Monod II, 95-6 (Michelet).
págs. 246-247.—Jorge Sand: Monod II, 98; *"l'histoire":* Monod II, 74.
págs. 247-248.—*"Moi": Peuple,* págs. xxx-xxxii; amor, pueblo: *Peuple* xxxv, xxxviii; *"la chose grande": Peuple* 114-15.
págs. 248-249.—Salvemini 99-105 *(Mazzini).*

CAPITULO 4: CREDO UNIVERSAL Y UNICIDAD NACIONAL
(Págs. 250-263)

a) El socialismo utópico y la nación (págs. 250-253)

pág. 251.—Saint-Simon, *Œuvres* I, 43-4 ("El patriotismo"); VI, 123 ("Francia no tiene"); Durkheim 255-6, 246-7; *Œuvres choisies* I, 60 y sigs., 77 y sigs.; II, 262-3; III, 171, 174; Dommanget, *Victor Considerant* 146-7; los sansimonistas durante algún tiempo, hacia 1830, fomentaron el proselitismo revolucionario francés.
págs. 251-253.—Dommanget 150-1 ("la actividad humana"); Saint-Simon, *Œuvres choisies* I, 262, 269; II, 294, 445; III, 254-5, 103 ("De la organización"); "El Arcángel": Dommanget 148.

b) Marx y el nacionalismo (págs. 253-255)

págs. 253-255.—Bloom: *The World of Nations, passim;* Gustav Mayer, *Engels* I, 264- 9 (2ª ed.); Rubel, *Karl Marx,* 247 y sigs.

c) Carácter social de los profetas nacionalistas (págs. 255-257)

págs. 255-256.—*"L'humanité":* Michelet, *Introduction, Hist. Univ.,* 97; "Todos los que": Michelet, *Peuple* 220-1; idealización del pueblo: *ibíd.* 118-19, 141, 231 ("rápida"); págs. vi, vii, xviii.
págs. 256-257.—Mazzini, *Scritti* VI (IV), 20; VII (V), 390-2 *("signe de servage sur le front de dix-huit vingtièmes de ceux que vous appelez vos semblables... votre constitution sociale a déshérité à perpétuité... sans dignité, sans patrie, sans droits réels, sans participation aux améliorations... dans l'exploitation terrestre");* Salvemini, 178-9 (pueblo, democracia), 162-3 (trabajadores), 61 ("el pueblo").

d) La nación como medio de redención (págs. 257-259)

págs. 257-259.—Michelet, *Peuple,* 121-2, 123 *("les tiendront"),* 129 *("vos frères"),* 223 *(patrie),* 227 ("El amor") 233, 306 (pobre rico), 228 *("la démocratie");* Kohn, *Prophets,* 65 y sigs.

e) Los nacionalistas y el socialismo (págs. 259-261)

págs. 259-260.—*"Œuvre":* Cornuz, *Michelet* 265, n. 11; Mazzini-Salvemini 181-2; Mazzini, *Scritti* VII (V), 379-80; IV (III), 224: *"le peuple que la Jeune Europe aspire à réaliser ne connaît ni aristocratie, ni prolétaire, ni propriétaire— c'est le peuple un, le peuple jouissant de mêmes droits, accomplissant les mêmes droits, accomplissant les mêmes devoirs, vivant de son travail... associé vers un but commun... seule loi... seule pensée"; Scritti* VII (V), 416 y sigs.: sobre Fourier; Michelet, *Peuple* 138; Cornuz 273, 279, 284 ("El rico").
págs. 260-261.—Salvemini 183 (socialismo), 52-3 (trabajadores), 180 ("el principio"); *Life* IV, 353, 357; VI, 192; Michelet, *Peuple* 108: *"quant au communisme... le dernier pays du monde où la propriété sera abolie, c'est justement la France";* Cornuz, 168-73, cap. XVIII.

f) Unicidad nacional y lucha internacional de clases (págs. 261-263)

págs. 262-263.—"Sistemáticamente": Saint-Simon, *Œuvres choisies* II, 273, 293, 289; Manuel, 171-9; Michelet, *Peuple,* págs. xlii *("un peuple"),* 257 *("glorieuse mère"),* 263-4; *Scritti* VI (IV), 236-7 (313); Mazzini-Salvemini 132; Kohn, *Prophets,* caps. II-III.

PARTE III: CONFRONTACIONES

CAPITULO 1: LA TRADICION (DE MAISTRE, BONALD, LOS ROMANTICOS ALEMANES)
(Págs. 267-285)

Fuentes:

BONALD, J. M.: *Œuvres complètes,* edic. Migne, París 1859.
Théorie du Pouvoir politique et religieux dans la société, 3 vols., París 1834.
Extraits, edic. Paul Bourget y Michel Salomon, París 1904.
MAISTRE, Joseph de: *Considérations sur la France,* Introducción de René Johannet y François Vermale, París 1936.
Les Soirées de Saint-Pétersbourg. Extraits, "Traité sur les sacrifices", 1911.
Du Pape, Lyon 1873.
Une politique expérimentale. Introducción y textos escogidos por Bernard de Vaulx, París 1940.
"Étude sur la souveraineté", *Œuvres complètes,* vol. I, Lyon 1884. "Essai sur le Principe générateur des Constitutions politiques", *Œuvres complètes,* vol. I, Lyon 1884.
REISS, H. S., dir. de ed.: *The political thought of the German Romantics,* 1793-1815, Oxford 1955.
MÜLLER, Adam: *Die Elemente der Staatskunst,* Leipzig 1936.
BAGGÉ, D.: *Les Idées politiques en France sous la Restauration,* París 1952.
BERLIN, Isaiah: *The Hedgehog and the Fox,* Londres 1953.
BOWLE, John: *Politics and Opinion in the Nineteenth Century,* Londres 1954.
FAGUET, Émile: *Politiques et Moralistes du dix-neuvième siècle,* vol. I, París 1891-1900.
LEROY, Maxime: *Histoire des Idées Sociales en France,* vol. II, París 1950.
MANNHEIM, Karl: *Essays on Sociology and Social Psychology,* Londres 1953, cap. II: "Conservative Thought".
MICHEL, Henri: *L'Idée de l'État, Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution,* París 1896.
SOLTAU, R. H.: *French Political Thought in the Nineteenth Century,* Londres 1931.

a) La Revolución y la impotencia del hombre (págs. 267-268)

pág. 267.—*Lessons of the French Revolution:* Bonald (Bourget) 96-97, 90 *("dans"),* 86-87; Leroy II, 115 y sigs., especialmente sobre Chateaubriand.
págs. 267-268.—"Esa fuerza arrolladora": de Maistre, *Politique* 56, 301-2 ("los sabios"); *ibíd. Du Pape* 162; *"une cause":* Bonald (Bourget) 87, 91-2.

b) El imperio del crimen y del pecado (págs. 268-271)

pág. 268.—"No hay": de Maistre, *Considérations* 45; *Politique* 138.
pág. 269.—"No puedo": *Soirées* 55; Leroy II, 131 y sigs.
págs. 269-270.—Crimen, guerra: *Politique* 90-126; *Soirées* 109-28; citas: *Politique* 114-15, 118; *Soirées* 127.
págs. 270-271.—*Politique* 115; Bonald (Bourget) 44-6; pecado original: de Maistre, *Soirées* 53-7; *Politique* 85 y sigs.; verdugo: *ibíd.* 73; *Soirées.* 28.
pág. 271.—*"Renversibilité": Soirées* 17 y sigs., 144 y sigs., 152 y sigs.; *Politique* 144 *("le remède"),* 137-44; de Maistre, "Sur les sacrifices", en *Soirées* 183-214.

c) "Moi et Nous" (págs. 272-277)

págs. 272-273.—Debilidad: de Maistre, *Principe générateur* 285-7; lenguaje: de Maistre, *Soirées* 48, 49-52; *ibíd., Politique* 168-9; Bonald (Bourget) 67-71; *ibíd.* 170 y sigs.; *"moi, nous": ibíd.* 3, 6, 9 y sigs., 175 y sigs. *("je doute"),* 159; de Maistre, *Politique* 191-2.
págs. 273-274.—Bonald, *Théorie du pouvoir,* Parte II, Introducción ("Otros"); Bonald (Bourget) 159: *"nous sommes mauvais, par nature, bons par la société";* "la razón individual": de Maistre, *Souveraineté* 375-6, 402; *"raison universelle": ibíd.; Bonald* (Bourget) 173-4.
págs. 274-275.—"El poder": Bonald (Bourget) 157; "Las manos culpables": de Maistre, *Politique* 282; *Considérations* 133; *"patriotisme": Souveraineté* 377.
págs. 275-277.—"Constitución": de Maistre, *Considérations,* cap. VI, 75-82; *Politique* 166 y sigs. Bonald (Bourget) 131 y sigs., 136 y sigs.; de Maistre, *Principe générateur des Constitutions politiques* 244, 265.

d) "Lo quiero así" (págs. 277-280)

págs. 277-278.—Bonald (Bourget) 116-22, 212 ("El poder"); de Maistre,

Considérations 75-82, *Politique* 193 y sigs.; *Souveraineté* 324, 354; *Politique* 153-60; aristocracia: *ibíd.* 211-13, 218.

págs. 278-280.—"Conserva": Bonald (Bourget) 242, 219 ("de la simple"); de Maistre, *Politique* 193 ("Cada clase"); *Souveraineté*, Libro I, cap. I; Bonald (Bourget) 22 y sigs., 209 ("El poder").

e) La hiedra y el ancla (págs. 280-285)

pág. 281.—De Maistre, *Considérations* 82; *Politique* 147; Bonald (Bourget) 56-57, 32, 37 *("raports nécessaires")*, 123 y sigs., 140 *("Nature")*.

págs. 282-283.—"En una sociedad política": Bonald (Bourget) 141, 130-3, 141 *("volonté")*, 127-30, 133, 142, 146 ("someterse"), 75-6 (Rousseau); Bonald, *ibíd.* 134-5: *"Il y a des lois pour la société des fourmis et pour celle des abeilles; comment a-t-on pu penser qu'il n'y en avait pas pour la société des hommes, et qu'elle était livrée au hasard de leurs inventions?"*

págs. 283-284.—Bonald (Bourget) 162-3 (nuevas ideas), 252 y sigs. (prensa), 260 (censura); de Maistre, *Souveraineté* 376; *Politique* 170, 257; Bonald (Bourget) 142.

pág. 284.—*"Il n'y a"*: de Maistre, *Politique* 60-1; Bonald (Bourget) 99 (Revolución), 54-5 (Iglesia), 28 ("El hombre no puede"), 226, 238-40 (democracia); de Maistre, *Souveraineté*, caps. IV, V, VI (sobre la democracia).

pág. 285.—*"Divinisé"*: de Maistre, *Souveraineté* 361, 376, 377 (Judea); el papado: de Maistre: *Du Pape*, Libro I, cap. I; Libro II, cap. II; *Politique* 293-6; Bonald (Bourget) 224; Bonald (Bourget) 142; *"Donc la volonté générale conservatrice de la société religieuse constituée et celle de la volonté politique constituée ne fut qu'une volonté générale qui est la volonté de Dieu."*

CAPITULO 2: LIBERALISMO FRENTE A MESIANISMO DEMOCRATICO Y SOCIALISTA
(Págs. 286-305)

Fuentes:

HUMBOLDT, Wilhelm von: *Über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates*, Nüremberg 1946.

CONSTANT, Benjamin: *Cours de Politique Constitutionnelle*, 2 vols., edic. Laboulaye, París 1861.
Œuvres Politiques, edic. Ch. Louandre, París 1874.

GUIZOT, François: *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, 8 vols., París 1858-67.

Of Democracy in Modern Societies, Londres 1838.
Democracy in France, Londres 1849.
Complément des Mémoires, etc. ... Histoire parlementaire de France. (Recueil complet des discours prononcés dans les Chambres de 1819 à 1848), 5 vols., París 1863.

LAMARTINE, Alphonse: *La Politique de Lamartine: Choix de discours et écrits politiques*, edic. Rouchaud, 2 vols., París 1878.
La France Parlementaire (1834-51): Œuvres oratoires et écrits politiques, 16 vols., París 1864.

TOCQUEVILLE, Alexis de: *Œuvres Complètes*, 9 vols., París 1864-6.
Recollections, edic. J. P. Mayer, Londres 1848.

Obras secundarias:

BARTHOU: *Louis Lamartine Orateur*, París 1916.

BERT, Paul: *Lamartine "homme social"*, París 1947.

D'EICHTHAL, E.: *Alexis de Tocqueville et la démocratie libérale*, París 1897.

FEDERICI, Federico: *Der deutsche Liberalismus*, Zurich 1946 (textos).

GUILLEMIN, Henri: *Lamartine et la question sociale. Documents inédits*, 1946.

LASKI, H. J.: *The Rise of European Liberalism*, Londres 1936.

MAYER, J. P.: *Alexis de Tocqueville, Prophet of the Mass Age*, Londres 1939.

MITARD, S.: *Les Origines du radicalisme démocratique*, París 1952.

POUTHAS, C. H.: *La Jeunesse de Guizot, 1787-1814*, París 1936.
Guizot pendant la Restauration, París 1923.

QUENTIN-BAUCHART, P.: *Lamartine homme politique*, París 1903.

RUGGIERO, Guido: *The History of European Liberalism*, Londres 1927.

SCHIEDER, Th.: *Das Verhältnis von politischer und gesellschaftlicher Verfassung und die Krise des bürgerlichen Liberalismus. Historische Zeitschrift*, vol. 177, 1954.

SELL, F.: *Die Tragödie des deutschen Liberalismus*, Stuttgart 1953.

WOODWARD, E. L.: *Three Studies in European Conservatism*, Londres 1929.

a) El valor de la libertad (Humboldt) (págs. 286-288)

págs. 286-287.—Humboldt 27, 19, 31 (coexistencia); Constant, *Cours* I 346 y sigs., 383-4; II, 559; Michel 302, 313; Tocqueville, *Œuvres* VI, 247; 307, Mayer, *Prophet* 126, 132-3.

págs. 287-288.—Humboldt, 28-9, 31-5, 37-8, 55-9, 63; Jacques Droz, *L'Allemagne et la Révolution Française*, París 1949, 297-309.

b) **Primeras críticas liberales a la democracia totalitaria (Benjamín Constant) (págs. 288-293)**

pág. 288.—Constant, *Œuvres Politiques,* 2-3 ("El reconocimiento abstracto"); Michel 310-11; Baggé 57; Constant, *Cours* II, 541-2; Humboldt 21-2.
pág. 289.—Constant, *Œuvres Politiques* 270-1 ("los primeros guías", Rousseau), Baggé 56; Constant, *Œuvres Politiques* 15 ("Los más burdos"), 14-15 (la voluntad general), 15-16 ("El pueblo"), 14-15 ("Los dos extremos"); el architotalitario para Constant es Mably.
pág. 290.—"Libertad": Faguet 214, 217; Michel 301; Constant: *Œuvres Politiques* 9, 13; "El pueblo": Constant, *ibíd.* 14; Michel 309.
págs. 291-292.—Constant, *Cours* I, 174 ("supone"); *Œuvres Politiques* 87-8 ("Ninguna ley"), 74, 89-90 ("Hablarán").
págs. 292-293.—Babeuf: Constant, *Œuvres Politiques* 74; 81-2 (desinterés); Humboldt 61-2; El 9 de Ventoso de 1798, Constant dijo en el Cercle Constitutionnel: *"la Révolution a été faite pour la liberté et l'égalité de tous, en laissant inviolable la propriété de chacun. Elle s'est donc engagée à la defendre... tous les moyens du gouvernement, toutes les mesures des législateurs doivent tendre à la maintenir, à la considérer, à l'entourer d'une barrière sacrée... qui proscrit l'opulence, conspire contre le médiocrité":* G. Lefebvre, *Directoire* 124; sin embargo Constant también proclamaba que *"la perfectibilité de l'espèce humaine n'est autre chose que la tendance vers l'égalité":* Faguet 216.

c) **Contra el mesianismo revolucionario: la crítica de Guizot y Tocqueville (págs. 293-296)**

págs. 293-294.—Tocqueville, *Œuvres* IX, 16, 10, 2-3 ("Lo que distingue"); Guizot, *Mémoires* II, 257-8; *ibíd., Histoire Parlementaire (Complément), Trois Générations,* págs. cxxx-cxxxi.
págs. 294-295.—Tocqueville, *Recollections* 68; Guizot, *Democracy in Modern Societies* 5; Guizot, *Trois Générations,* págs. cxxxvi, cxli.
págs. 295-296.—Guizot, *Philosophie polit.,* caps. II, IX, VII, VIII, XX; Pouthas 317, 319, 321; Woodward 114, 136; Guizot, *Histoire Parlementaire* I, 221; Maxime Leroy II, 511-22: "de Guizot à Tocqueville".

d) **Democracia y revolución social (Guizot) (págs. 296-299)**

págs. 296-297.—Guizot, *Democracy in Mod. Soc.* 11, 32; Guizot, *Democracy in France* 19, 21, 6; *Trois Générations,* pág. cxxviii.
pág. 297.—Desigualdades sociales: Guizot, *Democracy in France* 40; *Histoire Parlementaire* I, 327; *Trois Générations,* pág. cxxvii; Woodward 221, 224; "Hoy": Guizot, *Democracy in Mod. Soc.* 32.

págs. 297-298.—Sociedad pluralista: Guizot, *Democracy in Mod. Soc.,* 28-9; lo mismo, *Democracy in France* 18; *Histoire Parlementaire* I, 214, 316; III, 105, 356; V, 381-2; Faguet 335.
págs. 298-299.—Guizot, *Democracy in France* 2-3; *Trois Générations,* págs. xiv, cxxiii; *Democracy in France* 65; una república social (de 1848) significa para Guizot *(Democracy in France),* 32-3: "la degradación del hombre y la destrucción de la sociedad. No solo de la sociedad tal como está actualmente constituida, sino de cualquier forma de sociedad humana... no una simple invasión... es la ruina del edificio mismo... Odiosa e imposible... la más absurda... la más perversa de todas las quimeras..."

e) **Liberalismo, democracia, socialismo y liberalismo conservador (Tocqueville) (págs. 299-302)**

págs. 299-230.—Tocqueville, *Recollections* 3-4, 8-13, 32; *Œuvres* IX, 514-16, 523, 525, 534.
págs. 300-301.—La propiedad: Tocqueville, *Recollections* 83-4, 10-13; *Œuvres* IX, 516-18, 525; Mayer 117-19.
págs. 301-302.—*Œuvres* IX, 537 y sigs., 541-52; El socialismo era un *"appel énergique, continu, immodéré aux passions matérielles de l'homme... procurer à tout le monde une consommation illimitée":* *Œuvres* IX, 541; véase también *Œuvres* V, 425 y sigs.

f) **Liberalismo democrático (Lamartine) (págs. 302-304)**

págs. 302-303.—Lamartine, *Politique rationelle,* citado en Guillemin 83; Mme. Girardin Quentin-Bauchart, *Lamartine* 124; *"la base": Politique* II, 85; *Bien Public* 176, 193, 196; *Politique* II, 260, 275: *Bien Public* 158 (aristocracia, "Puede existir"); Tchernoff 197-9 (sufragio).
págs. 303-304.—La propiedad: Bert 57; Lamartine, *Politique* II, 153-4 (injusto), 146 (dos palabras); sobre la organización del trabajo: *ibíd.* 154, 161-2, 164, 148-50, 306-8 (1848); 156-8 (contra el socialismo utópico); *Bien Public,* 26 de diciembre 1844; Lamartine, *Cours Familier de Littérature* 1861; Bert 61, 164.
pág. 304.—*France Parlementaire* II, 104; Michel, *l'Idée,* 331; Bert 98; Barthou 81 *("une sorte", "se dépouiller");* Guillemin 83; Lamartine, *Politique* II, 313: *"La république inspirée de Washington triomphera de la république de Babeuf, de Robespierre et de Danton"; ibíd.* 162: *"ils rêvent du 18 brumaire des travailleurs... Ils veulent que le gouvernement, pourvu qu'il soit démocratique, ose tout, fasse tout, tienne tout. La tyrannie, qui leur paraît exécrable en haut, leur paraît excellente en bas... ils oublient que si l'arbitraire des rois ou des aristocrates est insolent, l'arbitraire du peuple est odieux".*

g) Radicalismo democrático (Ledru-Rollin) (págs. 304-305)

págs. 304-305.—Mitard 62 ("no pueden ser"), 40 ("Para nuestros padres"), 47 (*"Ecce Homo"*), 71 ("nadie"), 72 ("Creemos"); Tocqueville, *Œuvres* IX, 544-5, 552; A. Cuvillier, *Hommes et Idéologies de 1840*, París 1956, cap. V: "Les doctrines économiques et sociales en 1840", 95-144.

PARTE IV: IDEAS Y REALIDADES

CAPITULO 1: ¿REVOLUCION INDUSTRIAL? (Págs. 309-337)

Fuentes:

BLANQUI, Adolphe: *Des classes ouvrières en France pendant l'année 1848*, París 1849.

BURET, Eugène: *De la misère des classes laborieuses en France et en Angleterre*, 2 vols., París 1846.

MICHELET, Jules: *Le peuple, op. cit.*

VILLERMÉ, Louis: *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de la soie*, 2 vols., París 1840.

Autoridades modernas en la materia:

AGUET, Jean-Pierre: *Les Grèves sous la Monarchie de Juillet*, Ginebra 1954.

BASTID, Paul: *Les Institutions politiques de la Monarchie Parlementaire française*, París 1954.

BERTIER DE SAVIGNY, G.: *La Restauration*, París 1955.

CHARLÉTY, S.: "La Restauration", vol. V, y "La Monarchie de Juillet (1830-1848)", vol. VI de la *Histoire de France Contemporaine*, edic. Lavisse, París 1921.

CHEVALIER, Louis: *La Formation de la population parisienne au XIX[e] siècle*, París 1950.

CLAPHAM, John: *The economic development of France and Germany*, Cambridge 1921.

CLOUGH, S. B.: *France, a history of national economics*, Nueva York 1939.

CUVILLIER, Armand: *Un journal d'ouvrier, "L'Atelier" (1840-1850)*, París 1954.

DOLLÉANS, Édouard: *Histoire du Mouvement Ouvrier*, vol. I, París 1936.

DUNHAM, A. L.: *La Révolution industrielle en France, 1815-1848*, París 1953.

FESTY, O.: *Le Mouvement ouvrier au début de la Monarchie de Juillet (1830-34)*, 1908.

GERMAIN-MARTIN: "Histoire économique et financière de la France", vol.

X de la *Histoire de la Nation française.* (Hanotaux), París 1927.
HAUSER, H.: *Les Coalitiones ouvrières et patronales de 1830 à 1848,* Revue Socialiste vol. XXXIII, 1901.
LABROUSSE, E., dir. de ed.: *Aspects de la Crise et de la Dépression de l'Économie française au milieu du XIXe siècle, Études* ... Bibliothèque de la Révolution de 1848, París 1956.
Le Mouvement Ouvrier et les Idées Sociales: Les Cours de Sorbonne, Centre de Documentation universitaire, París 1948.
Comment naissent les Révolutions (Acte du Centenaire de 1848), París 1948.
Aspects de l'évolution économique et sociale de la France et du Royaume Uni de 1815 à 1890, París, Centre de Documentation universitaire, 1948.
LEVASSEUR, Émile: *Histoire des Classes Ouvrières en France de 1789 à 1870,* París 1903-4.
LOUIS, Paul: *Histoire des Classes Ouvrières en France, de la Révolution à nos jours,* París 1950.
QUENTIN-BAUCHART: *La crise sociale de 1848,* París 1920.
RIGAUDIAS-WEISS, H.: *Les Enquêtes Ouvrières en France entre 1830-1848,* París 1936.
SÉE, Henri: *Histoire Economique de la France, Les Temps Modernes (1789-1914),* París 1951.
La vie économique de la France sous la Monarchie censitaire (1815-1846), París 1928.
SIMIAND, Fr.: *Le salaire, l'évolution sociale et la monnaie,* París 1932.
SOREL, J.: *Idées Socialistes et faits économiques au XIXe siècle,* Revue Socialiste, 1902.

I. ¿CRISIS ESTRUCTURAL Y CAMBIO CATASTROFICO? (Págs. 309-320)

a) Modificaciones demográficas (págs. 309-311)

págs. 309-311.—Población: Sée, *Histoire* 176-7; Bertier 317-19; Germain-Martin 273-4; Charléty 210-11; Villermé II, 293; Chevalier 40; Dunham 161-3.

pág. 311.—Estructura social: Aguet, págs. vii-ix; Charlèty, *Restauration* 315; Charlèty, *Juillet* 210; de los 6.300.000 individuos pertenecientes a la clase obrera, la *Statistique industrielle* de 1814-5 y la *Enquête* de la Chambre de Commerce de París, de 1848, dan un total de 3.800.000 pertenecientes a *arts et métiers* y de 2.500.000 a *manufactures* (Aguet, pág. ix, n. 4); Bertier 336: en 1820, 4.300.000 vivían de la industria frente a 22.251.000 que dependían de otras ocupaciones; había 228 *industriels* y 516 *agriculteurs* en cada 1000 reclutas del ejército; Sée

118; Dunham 155: cifras correspondientes al proletariado industrial frente a 14.000.000 de obreros agrícolas.

b) Condiciones de una revolución industrial (págs. 311-314)

págs. 311-312.—Sobre la tecnología: Dunham 43, 110-11, 216 y sigs., 226 y sigs.; condiciones generales: Dunham, "Introduction", 2-10, y "Conclusions" 377-90; Clapham, *passim;* ferrocarriles: Clough, 143-8; Dunham, 41-72.

págs. 313-314.—Crédito: Sée, *Histoire,* 226-7; Clough 155; Dunham 186-216, 190-2 (personal).

c) La tierra (págs. 314-316)

Me he basado en los datos de Sée.

pág. 314.—Estadística de la propiedad: Sée, *Hist.* 144, nº 2; cereales: Sée 134; vino: Sée 138; azúcar: Sée 147; proporción relativa: Sée 118.

págs. 314-315.—Tipos de campesinos: Sée 118-19, 170 (industrias domésticas); Dunham 154-61 (ciudad y campo).

d) Crecimiento industrial (págs. 316-320)

pág. 316.—Estadística de crecimiento de la producción: Sée 160-1; Levasseur II, 300 y sigs.; Dunham, *passim* para cada industria separadamente.

págs. 316-317.—Jurgen Kuczynski, citado por Jacques Droz, *Les Révolutions allemandes de 1848,* París 1957, 72-3.

pág. 317.—Hierro, acero: Sée, 167-8; mecanización: Labrousse, *Le Mouvement Ouvrier* 26; Aguet, págs. x-xi-; Dunham 100 y Sée 166 dan cálculos similares; razones de lento crecimiento: Dunham 5-6, 75-80; Sée 154 y sigs.

pág. 318.—Sorel, "Idées", *Revue Socialiste,* 1902, pág. 391; algodón: Dunham, 142 y sigs., 234, 229-44 (industria del algodón), 245-59 (lana), 260-73 (lino), 274-91 (seda); hilado de algodón: Sée 163, 165, 169; Dunham 234.

págs. 319-320.—En 1847: Dunham 269, 272-3; Cámara de Comercio de París: Sée 170; L. Chevalier: 110 y sigs.; concentración de mano de obra en París: Sée 170, 177; Michelet, *Le Peuple* 136; Stendhal citado por Sée, 226.

II. ANALISIS DE LA MISERIA (Págs. 320-328)

a) Jornales (págs. 320-323)

págs. 320-321.—El problema general: Dunham 168-9 y sigs.; Chevalier 91; el período de la Restauración: Bertier de Sauvigny 343; Villermé II, 12 y sigs.; Aguet, pág. xiii; Sée 179 y sigs.; Dunham 169 y sigs.; Levasseur II, 217 y sigs.; Dunham se muestra de acuerdo con Simiand y Sée en que, aunque los salarios (181), en conjunto, no aumentaron durante el período de 1815 a 1850, sino que por el contrario permanecieron estacionarios con tendencia a la baja, fue también una época de precios decrecientes.

págs. 321-323.—Villermé II, 20 y sigs., 28-30; Aguet, pág. xiv; Dunham 172; Blanqui, *Classes* 91-2; Sée 181-2; Chevalier 19; un moderado resumen de Simiand I, 526-7: *"Il paraît pouvoir se dégager et se coordonner, comme assez probable, le groupe des résultats suivants. Pour les métiers courants et la petite production locale, les salaires paraissent se soutenir tant bien que mal (en gain journalier, sinon en prix de pièces qui auraient souvent baissé) et même à la longue peut-être progresser très légèrement. Pour certaines productions et dans certains cadres, par exemple dans le bâtiment à Paris, se marquent dans cette période des poussées favorables, mais séparées par des retours aussi marquées à des conditions plus basses. Il n'est pas exclu par nos indications que même ait pu se réaliser une certaine progression sur l'ensemble de cette période pour certains groupes territoriaux. Mais il se marque par contre une baisse manifeste et soutenue des salaires pour certaines catégories importantes de travailleurs et dans des industries qui, à ce moment, deviennent plus importantes et plus répresentatives par la condition du travailleur masculin, aussi — dès lors, en proportion et justement en ces industries — féminin ... Au total, nous rencontrons bien ici, semble-t-il, une phase dont le caractère moyen est d'ensembles salaire stationnaire, en baisse pour partie et seulement parfois en hausse légère".*

b) Depauperación (págs. 323-328)

págs. 323-328.—Me he basado en el admirable estudio de Buret, vol. I, págs. 212-33, 243-8, 276 y sigs.; Rigaudias-Weiss 120 (Leroux), y en Villermé y Blanqui, *passim;* Levasseur I, 633, dice de la obra de estos autores: *"Mais la France, qui n'avait pas de lois de pauvres et dans laquelle l'évolution étatit beaucoup plus lente et moins générale, ne ressentait pas les mêmes maux; il n'y avait guère que les fileuses de la campagne qui eussent été jusque là fortement atteintes; dans les villes le travail n'était pas réduit. La thèse des moralistes réposait donc en France sur des considérations théoriques plutôt que sur l'expérience des faits".* Según Levasseur (I, 643) París contaba con 60.000 pobres registrados, es decir, el 1 por 100 de la población.

III. AUMENTO DE LA CONCIENCIA DE CLASE (Págs. 328-334)

a) Legislación liberal represiva (págs. 328-330)

págs. 328-330.—Aguet, pág. xvii y sigs.; Hauser, *Coalitions* 540 y sigs.; Dunham 173 y sigs.; *préfet de police:* Aguet 7; Dolléans 46, 51, 53; Périer: Dolléans 69; Suazet: Cuvillier 19; Cousin y Gay-Lussac: Sée 191; Tribunal de Valenciennes: Hauser 544-5; Dunham 175-7 *(Livret);* Sala: Dolléans 96.

b) Agitación industrial (págs. 330-332)

págs. 330-331.—*Compagnonage:* Hauser 546 y sigs.; Bertier de Sauvigny 338-341; Sée 196 y sigs.; Armand Cuvillier, *P. J. B. Buchez et les Origines du Socialisme Chrétien,* París 1948, 38 y sigs.; huelgas: Aguet 365, pág. xxii; Bertier 345; Sée 203 y sigs.

págs. 331-332.—Festy (1830-4), 329 y sigs.; Dolléans 71; Daniel Stern, *Histoire de la Révolution de 1848,* Introducción, págs. xxxix y sigs.; Lyon: Dolléans 58 y sigs., 93 y sigs.; L. Blanc, *Histoire de Dix Ans* III, 46 y sigs., 61-78; Festy (1830-4), 340 y sigs.; cita: Dolléans 99.

c) La dignidad del trabajo (págs. 332-334)

págs. 332-334.—*L'Artisan:* G. Perreux: *Au temps des sociétés secrètes,* 23; Festy (1830-4) 66; Cuvillier 129-30; Dolléans 57; *L'Atelier* diez años después: Cuvillier 13, 109, 22 (emancipación), 120-1 ("Sería ridículo"), 115-16 *("direction sociale"),* 135-6 (filantropía); "los buenos patronos": Levasseur II, 233; Cuvillier: 130; "hablamos aquí": Cuvillier 128-9; "La dignidad": Dolléans 70; una confraternidad: Dolléans 85-7; Sée 200 y sigs.; Engels felicitó a los directores de *L'Atelier* por hablar de *guerre à outrance qui s'engage entre le travail et le capital dans tous les pays industriels de l'Europe... ne cesse pas un moment entre le maître et l'ouvrier":* Cuvillier 112.

IV. ACTITUD MENTAL Y REALIDAD (Págs. 334-337)

págs. 334-337.—Villermé I, 350 y sigs., 435-45; II, 342 y sigs.

págs. 336-337.—Levasseur II, 146-7; "Los trabajadores franceses adquirieron conciencia de sí mismos con su hostilidad a la ley (tras la legislación revolucionaria y napoleónica), del mismo modo que los obreros ingleses la adquirieron con su hostilidad a la ley impuesta por los enemigos de Napoleón. Pero en Francia existía además el resentimiento derivado de que la fraternidad y la igualdad hubieran sido proclamadas y luego escamoteadas. Si la historia política francesa desde 1789 a 1815 hubiese seguido un camino distinto, es posible que también lo hubiese hecho la historia laboral del siglo XIX": Clapham, *Economic,* etc., pág. 3; La discrepancia entre la riqueza de ideas socialistas y el atraso de las realidades durante la primera mitad del siglo XIX, por un lado, y el contraste entre la pobreza ideológica y la rapidez y alcance del cambio social en la segunda mitad, por otro, es uno de los temas favoritos de M. Labrousse.

CAPITULO 2: LA REVOLUCION LATENTE (Págs. 338-359)

Fuentes:

BLANC, Louis: *Histoire de Dix Ans* (1830-1840), 5 vols., París 1841-4.
BOUTON, Victor: *Profils Révolutionnaires,* París 1848-9.
CHENU, A.: *Les Conspirateurs,* París 1850.
HODDE, Lucien de la: *Histoire des sociétés secrètes,* París 1850.
GISQUET, M. (antiguo prefecto de Policía): *Mémoires,* 4 vols., París 1840.
LUCAS, Alphonse: *Clubs et Clubistes,* París 1851.
REGNAULT, Elias: *Histoire de Huit Ans* (continuación de la *Histoire de Dix Ans,* de Louis Blanc), París 1851.
WATRIPON, Antonio: *Histoire politique des Écoles et des Étudiants,* París 1850.

Obras modernas:

BERTIER DE SAVIGNY, G.: *La Restauration,* París 1952.
CUVILLIER, Armand: *Hommes et Idéologies de 1840,* París 1956.

DOLLÉANS, E.: *Histoire du Mouvement Ouvrier,* vol. I (1830-71), París 1936.
DOMMANGET, Maurice: *Blanqui,* París 1934.
DUVEAU, G.: *Raspail,* París 1948.
EVANS, D. O.: *Le Socialisme Romantique,* París 1948.
FESTY, Octave: *Le Mouvement Ouvrier au début de la Monarchie de Juillet (1830-34),* 1908.
Le Mouvement Ouvrier à Paris en 1840, Revue des Sciences Politiques, París 1913. pp. 67-79, 226-40, 333-61.
HANNEN, Oscar J.: *The Spectre of Communism in the 1840's (Journal of the History of Ideas,* vol. XIV, 1953, núm. 3, junio).
JEANJEAN, J. F.: *Armand Barbès,* París 1909.
MOLINIER, Sylvain: *Blanqui,* París 1948.
PERREUX, Gabriel: *Au Temps des Sociétés Secrètes,* París 1831.
PLAMENATZ, John: *The Revolutionary Movement in France (1815-71),* Londres 1952.
TCHERNOFF, J.: *Le Parti Républicain sous la Monarchie de Juillet,* París 1901.
THUREAU-DANGIN, P.: *Histoire de la Monarchie de Juillet,* 7 vols., París 1884-92.

I. EL DERECHO A LA REVOLUCION (Págs. 338-342)

a) El problema de la legitimidad (págs. 338-340)

págs. 339-340.—Thureau-Dangin II, 236 *(National),* 311-12 (Morey), 208-9; II, 11; III, 35 (Alibaud).

b) Factores sociológicos (págs. 340-342)

págs. 340-342.—Bertier de Sauvigny, 319-21 (grupos de edad); Thureau-Dangin I, 419 (Carrel); II, 213 (Guardia Nacional); H. Monin, *Le Pressentiment Social,* Revue Internationale de Sociologie, 1897, année 5, pág. 301, citando Languetin, Ville de Paris: *Question de Déplacement de la Population de Paris,* 1842, pág. 23; Louis Chevalier, *La formation de la Population Parisienne au XIXe siècle,* París 1950, págs. 13-15 (sobre el mito de la Revolución entre la población de París, destacando también que solo la mitad de las personas que morían en París durante este período habían nacido en la capital); Picard, R., *Le Romantisme Social,* Nueva York 1944; Thureau-Dangin I, 284-339 (sobre el mito revolucionario en la literatura). Puede añadirse, por supuesto, *Education Sentimentale,* de Gustave Flaubert.

II. MOTIN Y COMPLOT (Págs. 342-349)

a) Motín y represión (págs. 342-345)

págs. 342-343.—Varsovia: Thureau-Dangin I, 389-90; II, 19-20; proceso de ministros: Gisquet I, 206 y sigs., Louis Blanc II, 121-31, 218 y sigs.; Thureau-Dangin I, 92-102, 415 y sigs. (1831-2); II, 207 y sigs. (1833-4); palacio arzobispal: L. Blanc III, 287-93; Thureau-Dangin I, 188 y sigs.; Lamarque: Gisquet II, 189 y sigs.; L. Blanc III, 287-326; Thureau-Dangin II, 120 y sigs.; *forts détachés:* Gisquet III, 86 y sigs.; Thureau-Dangin II, 207-14; sobre Hubert: Bouton, *Profils* 118; *crieurs:* de la Hodde, 131 y sigs.; Gisquet III, 211 y sigs.; Perreux 321 y sigs.
págs. 343-345.—Medidas en contra: Gisquet III, 271 y sigs., 283 y sigs.; Thureau-Dangin II, 1 y sigs., 8 y sigs., 11-12, 22, 227 y sigs., 232 (cita), 312; Lyon, Transnonain: L. Blanc, III, 229-308; Gisquet III, 341 y sigs.; 350-3, 381 y sigs.
pág. 344.—Persecución de la prensa: Thureau-Dangin II, 8 n., 301.
págs. 344-345.—De la Hodde, pág. 185: *"Quant au personnel il sera encore le même pendant quelque temps, c'est-à-dire principalement de la jeunesse ambitieuse et turbulente de la bourgeoisie. Un fait assez caractéristique, c'est que les conspirateurs qui, despuis 1830 ont voulu refondre la France au nom des ouvriers, n'ont trouvé ni appui, ni soldats dans cette classe";* luego, pág. 198: (Martin Bernard) *"il représente... l'élément vraiment populaire qui, jusque-là, n'a presque paru dans les associations".* (Véase más adelante sobre el cambio de per*sonas.)*

b) La conspiración bajo la Restauración (págs. 345-346)

págs. 345-346.—Antonio Watripon, *Histoire... Écoles... Étudiants,* 89 y sigs., 98; Louis Blanc I, 88-110; de la Hodde 23-5.

c) Las sociedades secretas en los comienzos de la Monarquía de Julio (págs. 346-349)

págs. 346-347.—Gisquet I, 255-60; II, 153 y sigs.; III, 129-208 (el relato más completo y mejor documentado); Louis Blanc II, 346 y sigs.; Thureau-Dangin I, 415 y sigs.; Perreux 2 y sigs.
págs. 347-348.—Société des Amis du Peuple: Perreux 8-14; Georges Duvau, Raspail, París 1849, págs. 15 y sigs.; Thureau-Dangin I, 418 y sigs; otras sociedades: Perreux 52-60.

págs. 348-349.—Droits de l'Homme: Gisquet III, 63 y sigs.; Thureau-Dangin II, 207 y sigs.; Perreux 63-5, 67; de la Hodde 114 y sigs., 127 y sigs.; Gisquet III, 284 y sigs. (escisión).
pág. 349.—Perreux 232-3 (cita), 255-6.

III. LA RADICALIZACION DE LA OPOSICION (Págs. 349-360)

a) La cuestión social (págs. 349-352)

págs. 349-352.—Perreux 43-8; citas: 261-2, 281-4.
págs. 350-351.—Déclaration, Exposé: Gisquet III, 186 y sigs.; L. Blanc IV, 111 y sigs.; Perreux 255-60, 267-9, 281 (citas).
págs. 351-352.—Perreux 282 (células de trabajadores); huelgas: Gisquet III, 166 y sigs.; Dolléans 77 y sigs., 88-93; Perreux 294 y sigs.; Festy, *Mouvement 1830-4,* págs. 218-26; Perreux 298 (cita, *Association des ouvriers,* etc.); Dolléans 90 ("está reservado"); Dufraisse: Festy 223.

b) Hacia el comunismo totalitario (págs. 352-358)

págs. 352-353.—Perreux 313, 357; Gisquet IV, 198, 194-200; juramento: de la Hodde 191; Perreux 360; Gisquet IV, 195-6.
pág. 354.—"Société des Familles": de la Hodde cap. XXI, págs. 199 y sigs.; Gisquet IV, 177 y sigs.; Perreux 361-3; de la Hodde 202 ("Más adelante").
págs. 354-356.—"Société des Saisons": de la Hodde, 217 y sigs.; juramento: *ibíd.* 223-4, 230 *(L'homme libre);* origen social: *ibíd.* 217, 329, 185, 198, 232 (Dubosc), 293 y sigs. (Blanqui) *Moniteur Republicain,* núms. 1, 3.
págs. 356-357.—Belleville: de la Hodde 269 y sigs.; "Société Dissidente": *ibíd.* 277 y sigs., 373, 404; Dolléans I, 174-5; alzamiento de Blanqui: Louis Blanc V, 410 y sigs. "Travailleurs Egalitaires": Tchernoff 391-2; de la Hodde 285-8; Crémieux *La Révolution de Février,* París 1912, 79 y sigs.; "Société Montagnarde": de la Hodde 254, 269; "Communistes Matérialistes": Crémieux 80-2; Thureau-Dangin VI, 109-10; Flocon: de la Hodde 314-15; Caussidière: *ibíd.* 358, 357-9, 368.
págs. 357-358.—*Revue Rétrospective,* pág. 6 (Taschereau); Tchernoff 393; Carl Grünberg, *Die Londoner Kommunistische Zeitschrift und andere Urkunden aus den Jahren 1847-8,* Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, 9. Jahrgang, Leipzig 1921, págs. 253-5, 258-9, 261-5, 266 y sigs.

c) **Divergencias sobre el significado del "derecho al trabajo" (págs. 358-360)**

págs. 358-359.—Cuvillier, 135-6; *Atelier,* núm. 1, enero 1845, pág. 59; Oct. 1840, pág. 13; Oct. 1845, pág. 199; 1841: Cuvillier 23, 29; *Atelier,* 16 de mayo 1841, Oct. 1846; huelgas de 1840: Festy (1840) 337-8 *(Gazette de France)*, 227, 342-3 (Rozier), 343 (petición), 227 (Arago), 343 *(National)*, 344 (Goudchaux).

págs. 359-360.—Duvergier de Hauranne: *Revue des Deux Mondes* 1841; Thoré Mitard: *Origines... Radical* 70; Dolléans I, 76 cita a Pierre Leroux: *"la vraie République c'est le socialisme. Vouloir faire triompher la république en France sans le socialisme c'est absurde";* (Festy 1840), pág. 388: El *Courrier Français* del 7 de septiembre de 1840 escribía: *"On a marqué que les ouvriers qui faisaient grève et qui arrachaient les autres à leur travail étaient précisement les plus occupés et les mieux rétribués."*

PARTE V: 1848: EL PROCESO Y LA "DÉBÂCLE"

En esta parte se ha dado preferencia a los escritos de autores que tomaron parte activa en los acontecimientos de 1848 o los observaron de cerca.

BLANC, Louis: *Histoire de la Révolution de 1848,* 5ª ed., París 1880.
Pages d'histoire, París 1850.
DU CAMP, Maxime: *Souvenirs de l'année 1848,* París 1876.
CAUSSIDIÈRE, Marc: *Mémoires,* vols. I-II, París 1849.
CIRCOURT, Adolphe de: *Souvenir d'une mission à Berlin en 1848,* dir. de ed. G. Bourgin, París 1908.
FALLOUX, Comte de: *Mémoires d'un Royaliste,* 2ª ed., París 1888.
GARNIER-PAGÈS, L. A.: *Histoire de la Révolution de 1848,* 8 vols., 1866.
LAMARTINE, Alphonse de: *Histoire de la Révolution,* Bruselas 1849.
NORMANBY, Lord: *A year of Revolution. From a journal kept in Paris,* Londres 1857.
STERN, Daniel (pseudónimo de la condesa d'Agoult): *Histoire de la Révolution de 1848,* 3 vols., París 1850.
TOCQUEVILLE, Alexis de: *Recollections,* dir. de ed. Mayer, Londres 1948.

Obras más recientes utilizadas:

BASTID, Paul: *Doctrines et institutions politiques de la Seconde République,* 2 vols., París 1945.
L'Avènement du suffrage universel, París 1948.
DE LA GORCE, P.: *Histoire de la seconde République Française,* 10ª ed., vols. I-II, París 1925.
GUILLEMIN, Henri: *La tragédie de quarante-huit,* París 1948.
RENARD, Georges: *La République de 1848* (vol. IX de J. Jaurès: *Histoire Socialiste),* París 1906.

Hemos utilizado también los pequeños volúmenes publicados como Collection de Centenaire de la Révolution de 1848 por las Presses Universitaires de France, que contienen monografías sobre los principales dirigentes (Lamartine por Guillemin; Blanqui por Molinier; Louis Blanc por Vidalenc; Ledru-Rollin por Schnerb, etc.) y otros aspectos

importantes (sufragio universal, por Bastid; *Journées* de Febrero por Bruhat, *La littérature ouvrière* por G. Duveau, etc.)

Estudios monográficos más amplios sobre personalidades destacadas:

CALMAN, Alvin R.: *Ledru-Rollin and the Second French Republic,* Nueva York 1922.
CHÉREST, A.: *La vie et les œuvres de A.T. Marie,* París 1878.
QUENTIN-BAUCHART: *Lamartine, Homme politique,* París 1903.
La Crise Sociale de 1848, París 1920.

CAPITULO 1: DEL MOTIN A LA REVOLUCION
(Págs. 363-388)

a) ¿Acontecimiento predeterminado o accidental? (págs. 363-369)

La fuente principal ha sido:

MONIN, H.: *Le pressentiment social, à propos de la Révolution de 1848 en France,* Revue Internationale de Sociologie, 1897, année 5.

pág. 363.—Du Camp, *Souvenirs* 7-9, 12 y sigs.; Thierry citado por Monin, 296.
pág. 364.—Monin 295-7, 312, 315; *Revue des deux Mondes,* julio 1859, 204; Falloux I, 253; sobre Thiers: *Révue Rétrospective,* 1848, núm. 3, pág. 39.
pág. 365.—Sobre Lamartine, véase Circourt, *Souvenirs,* pág. xxxiv; Monin 309-10; Thureau-Dangin VII, 97 (Molé y King); Falloux I, 254, 259.
págs. 365-66.—Stern I, Introducción, pág. xvii; Monin 314-15; sobre Thiers, véase Stern I, 63; Garnier-Pagès I, 151.
págs. 366-367.—Chérest, *La vie... de Marie,* 94-5; Tocqueville, *Recollections,* 12 y sigs.; Maxime Leroy, *Histoire des Idées Sociales* III, 33-48 (1848).
págs. 367-368.—Tocqueville, *ibíd.* 15-16; el mismo, *Œuvres* VI, 155 (carta a Nassau padre); Ménard, *Prologue d'une Révolution, Février-Juin 1848,* París 1849, vuelto a publicar en 1904, 4-5; Monin 308-9 cita a Pelletan; Guillemin 15-16; Aspectos de la crisis, especialmente Tudesq: *La Crise de 1847 vue par les Milieux d'affaires Parisiens,* págs. 4-36.
págs. 368-369.—Tocqueville, *Souvenirs,* ed. 1893, págs. 48-9 *(Recollections* 13).

b) El conflicto del banquete prohibido (págs. 369-375)

La fuente principal para esta sección ha sido:

CRÉMIEUX, Albert: *La Révolution de Février, étude critique sur les journées des 21, 22, 23 et 24 février 1848,* París 1912, el estudio más completo, 353 páginas dedicadas a la historia de cuatro días.
BRUHAT, Jean: *Les journées de Février 1848,* París 1948.

págs. 369-370.—Sobre las sociedades secretas, aparte de los escritos ya citados de la Hodde, Lucas, Caussidière, Chenu y Bouton, véase Chenu: *Les Montagnards de 1848;* Victor Bouton: *La patrie en danger au 25 février 1848, Conspiration de Drapeau Rouge,* París 1850; Stern I, 12-29, Crémieux 46-8 y sigs., Garnier-Pagès I, 117 y sigs.
págs. 370-371.—Crémieux 50 y sigs. (banquetes); Garnier-Pagès I, 133 (rey); la Cámara: Stern I, 77-81; Garnier-Pagès I, 163-6; Chérest 91 y sigs.; Quentin-Bauchart: *Lamartine, homme politique,* 134.
págs. 371-372.—Crémieux 59 *(National);* Stern I, 86-9; Garnier-Pagès I, 170-4; Quentin-Bauchart, *op. cit.,* 135 y sigs.; Bruhat 19-21.
págs. 372-373.—Normanby I, 71 y sigs.; Crémieux 89, 87, 61-3 (citas); Stern I, 92-8; Garnier-Pagès I, 188 y sigs.; 207 y sigs.; Chérest 88-91.
págs. 373-374.—Quentin-Bauchart (Lamartine), 136; Garnier-Pagès I, 182 y sigs.; Chérest 95.
págs. 374-375.—Crémieux 85 y sigs.; de la Hodde 420, 422-5; Garnier-Pagès I, 242 y sigs.; Caussidière 33 y sigs.; Ménard 3-10; Crémieux (pág. 91) resume así la situación la noche del 21 de febrero: *"Les députés et les chefs politiques se retiraient du conflit presque unanimement; les sociétés secrètes défiantes appréhendaient les périls d'une émeute; les socialistes et les ouvriers, prêts à la résistance, étaient décidés à marcher au gré des circonstances; le pouvoir doutant de la réalité du danger, certain d'ailleurs du succès, négligeait les plus légères précautions. Dans tous les partis et dans tous les groupes le mot d'ordre pour le lendemain était le même: attendre les événements."* De forma similar, Garnier-Pagès I, 263 dice: *"la démocratie ardente ayant renoncé à toute prise d'armes..."*

c) Iniciativa revolucionaria y carácter catalítico de la revolución (págs. 375-378)

pág. 376.—Crémieux 77-9, 93, 95; Garnier-Pagès I, 254 y sigs; Bruhat, 24-5; Lamento no haber podido utilizar el libro de Mr. Rude sobre *The Crowd in the French Revolution,* Oxford 1959. No obstante, conozco sus puntos de vista a través de sus artículos y de conversaciones mantenidas con él.
pág. 377.—Philippe Faure: *Journal d'un combattant de février,* Jersey 1859,

págs. 105, 134; Crémieux 83-4, 87; Crémieux (pág. 83) subraya el efecto del ataque contra la columna en retirada del general Bedeau, el día 24, por grupos de trabajadores comunistas acaudillados por Simard y Charrassin; y Stern I, 235, cita entre los compañeros de Lamartine, durante la marcha hacia el Hôtel de Ville, a dos directores del *Democratie Pacifique* furierista: Laverdant y Cantagrel.

págs. 377-378.—Faure, *Journal,* págs. 131-2; de la Hodde 439; Chenu, *Les Conspirateurs* 72; Crémieux 84-5, 94.

d) Intención y casualidad (págs. 378-383)

pág. 378.—Crémieux 118 y sigs.; Stern I, 108-10; Bruhat 23-28.

pág. 379.—Garnier-Pagès I, 269 y sigs., 323, 328 (Parlamento); 214-18, 273 y sigs. (gobierno, ejército); Crémieux 107-8; Tocqueville, *Recollections,* págs. 28 y sigs.

pág. 380.—Crémieux 117-23; Garnier-Pagès I, 302, 305 y sigs.; Bruhat, 28-34; Tocqueville 41: "Estas barricadas fueron construidas por un pequeño número de hombres que trabajó con diligencia, sin la premura de delincuentes que temen ser sorprendidos, sino como buenos trabajadores que desean terminar su tarea pronto y bien. El público los observaba con calma, sin expresar desaprobación ni ofrecer ayuda. No pude observar signo alguno de excitación semejante a la que presencié en 1830 y que me hizo comparar la ciudad con un caldero de aceite hirviendo. Esta vez el pueblo no derribaba al gobierno sino que simplemente le dejaba caer." Thureau-Dangin VII, 400.

pág. 381.—Garnier-Pagès I, 308; de la Hodde, 441 y sigs.; Bouton, *Patrie en danger,* 9-11, enumera algunas de las ocupaciones de los conspiradores como *limonadier, traiteur, tailleur, doreur, tapissier;* Stern I, 117-26; 224 (Lamartine); Crémieux, 125-6, 144, 156, 163, 168, 207; Thureau-Dangin VII, 432 y sigs.

págs. 381-382.—Crémieux 185-99, 204, 208; Garnier-Pagès I, 361 y sigs.; Ménard 17-18; Buhart 35-42; Stern I, 151-62; E. Dolléans y J. L. Puech: *Proudhon et la Révolution de 1848,* París 1948, pág. 28; Normanby I, 87 y sigs.

págs. 382-383.—Crémieux 287-8 (sobre *Democratie Pacifique);* abdicación de la monarquía: Garnier-Pagès II, 110-12, 134 y sigs., 152 y sigs.; Crémieux 299-300 (sociedades secretas), 307-14 (monarquía); Stern I, 170-5; Bruhat 42-52.

pág. 383.—Stern I, 174-9; Garnier-Pagès II, 182 y sigs. (Château de l'Eau).

e) La imposición violenta como forma de legitimidad revolucionaria (págs. 383-388)

pág. 384.—Stern I, 219-23 (Cámara); Lamartine, *Histoire* I, 149 y sigs.; Quentin-Bauchart: *Lamartine, homme politique,* 145 y sigs.; Elías Regnault, *Histoire du Gouvernement Provisoire* (pág. 56) pretende que la invasión de la Cámara había sido previamente preparada por Ledru-Rollin y Caussidière, en nombre de las sociedades secretas. Regnault era el jefe de gabinete de Ledru-Rollin en el Ministerio del Interior.

pág. 385.—Crémieux 275 y sigs., 419-35; Garnier-Pagès II, 93 y sigs., 171 y sigs.; Stern I, 242-4.

pág. 386.—Formación del Gobierno provisional: Crémieux 451 y sigs.; Stern I, 249-56; Garnier-Pagès II, 287 y sigs.; Quentin-Bauchart 153 y sigs., 159-61, 165; Bruhat 60-6.

págs. 387-388.—Cuestión de la proclamación de la República: Crémieux 56-8; Garnier-Pagès II, 290 y sigs.; discursos de Lamartine: Lamartine, *Histoire* I, 277 y sigs., 303-6; Crémieux 458-9, 460-3; Salle St. Jean: Crémieux 461-2; Stern II, 16; Policía: Crémieux 425-7; Bruhat 63-4.

CAPITULO 2: LA REVOLUCION QUE NO LLEGO A REALIZARSE, CARICATURA DE LA GRAN REVOLUCION
(Págs. 389-419)

a) Nada fracasa tanto como el éxito (págs. 389-391)

págs. 390-391.—Stern II, 164-5; Georges Duveau, *Raspail,* París 1948, 37, 38; Garnier-Pagès III, 119-50; IV, 140-86 (apoyo universal); III, 33 (Odilon Barrot escribía al autor el 24 de febrero: *"nul d'entre nous ne se soucie de suivre les errements des émigrés ni même les exemples des Girondins... anathème à qui allume la guerre civile");* véase también Falloux, *mémoires* I, 288-9.

pág. 391.—De la Hodde: Stern II, 181 y sigs.; Garnier-Pagès III, 305-6; Stern II, 175 *(Débats).*

b) Efecto paralizador del mito revolucionario (págs. 391-395)

págs. 392-393.—Stern II, 47 (sobre la dictadura), 18-22 (bandera); Garnier-Pagès III, 57-61, 88.

págs. 393-395.—Caussidiére I, 75-6, 81-2, 99-100, 110-15; Bouton, *Profils Révolutionnaires,* 40-1; A. Chenu: *Les Montagnards de 1848, Réponse à Caussidière;* Stern II, 148-52; Garnier-Pagès III, 65-7, 301-3, 110-14; IV, 82-3; Ménard 41-2; Tocqueville, *Recollections* 11-12: "Ha habido ciertamente revolucionarios peores que los de 1848, pero dudo que los haya habido más estúpidos; no sabían ni utilizar el sufragio univer-

sal ni prescindir de él. Si hubiesen convocado las elecciones inmediatamente después del 24 de febrero, cuando las clases superiores estaban aún desconcertadas por el golpe recibido y el pueblo más sorprendido que descontento, quizá hubiesen conseguido la asamblea que soñaban; si hubieran implantado decididamente una dictadura, hubieran podido conservarla durante algún tiempo. Pero confiaron en la nación y al mismo tiempo hicieron todo lo necesario por enemistarla con ellos."

c) Democracia totalitaria y sufragio universal (págs. 395-409)

págs. 395-396.—En relación con los Clubs, especialmente los de Blanqui y Barbès, he recurrido principalmente a la excelente monografía de Suzanne Wassermann: *Les Clubs de Barbès et Blanqui en 1848,* París 1913. Otras fuentes importantes son: Alphonse Lucas, *Les Clubs et les Clubistes, histoire complète, critique et anecdotique,* etc., París 1851; V. Bouton, *Profils Révolutionnaires* (ya citado); véase también Stern II, 158-63, 165-70; Garnier-Pagès III, 291 y sigs.; IV, 83-94; Duveau: *Raspail* 42; Molinier: *Blanqui,* París 1948; Lucas, pág. 144 cita una intervención del *citoyen* Marx en la reunión del 4 de marzo en la "Société des Droits de l'Homme et du Citoyen": *"Je suis révolutionnaire, je veux marcher à l'ombre du grand Robespierre! Eh bien! voici ce que vous dirait ce vertueux citoyen, s'il était encore de ce monde: Lorsque un vaisseau trop plein est surpris en mer par une violente tempête, on jette pardessus le bord une partie de l'équipage afin de sauver le reste."*

págs. 397-398.—Formación de los Clubs de Blanqui y Barbès: Lucas 208-22, (Blanqui), 223-32 (Barbès), 56-68 (Club des Clubs), 41-6 (Ateliers); Wassermann 8 y sigs., 11, 18 y sigs., 25; Stern II, 158 y sigs., 162; *Courrier Français,* 28 de feb., 10 de marzo; *Commune de Paris,* 24 y 27 de marzo.

pág. 398.—Actividades de Blanqui: Wassermann 44 *("J'arrive");* Caussidière I, 90, 219 y sigs.; Molinier 34-5; Wassermann 45 *("Prudence", "Révolution"),* Bouton, Profils, 133-45.

págs. 398-400.—Wassermann 47-50; Bouton, *Patrie en danger* 63; Lucas 213-14; Stern II, 27-9; Molinier 35-6, 37 (petición de libertades más amplias).

págs. 400-402.—*Bulletins de la République émanés du Ministère de l'Interieur, du 13 mars au 6 mai 1848,* prefacio, págs. xiii-xiv (Carnot); Alfred Cobban: *Administrative pressure in the election of the French Constituent Assembly,* abril de 1848; *The Bulletin of the Institute of Historical Research,* vol. XXV, 1952, págs. 136-7 (Ledru-Rollin); véase también Garnier-Pagès III, 309-16; 320-1; IV, 234-40; Stern II, 212; Calman: *Ledru-Rollin and the Second Republic* 64 y sigs.

pág. 402.—Blanqui y las fuerzas armadas: Wassermann 55-6; M. Dommanget, *Les Idées...* Blanqui, 335-8.

pág. 402.—Stern II, 168-9; Cobban 138 (Club des Clubs).

págs. 403-405.—Cuestión del aplazamiento de las elecciones: Wassermann 59-60, 61-6; Molinier 38-41; véase también Garnier-Pagès III, 333, 337, 340-2; V, 175 y sigs.; Wassermann 71 *(homogénéité);* Cobban 152-4 (diversos planes); Stern II, 332.

págs. 405-407.—*Bulletins:* págs. 22-3 (4. III), 40, 46 (núms. 5 y 8), 50-2 (núm. 10); Stern II, 357 (Raspail); Georges Cahen: *Louis Blanc et la Commision du Luxembourg* (1848), *Annales de l'École libre des Sciences politiques,* vol. XII, 1897, pág. 374; L. Blanc, *Pages d'histoire,* cap. V; *Bulletin,* pág. 53 (1º de abril); 58 y sigs. (8 de abril), 59 *("Loin"),* 68-9 (15 de abril); véase también Stern II, 360; Garnier-Pagès V, 189-91; V, 83 (Ministerio de Educación).

págs. 408-409.—Cobban 158; Cahen 373-4; Cobban 144, 158-9; Stern II, 365-9.

d) Las "journées" abortivas (págs. 409-419)

pág. 409.—Ménard 65; Stern II, 216 y sigs.; Garnier-Pagès III, 351 y sigs.; 359 y sigs.

págs. 410-411.—17 de marzo: Lamartine, *Histoire* II, 204-26; Caussidière II, 17 y sigs.; P. Angrand, *Étienne Cabet et la République de 1848,* París 1948, pág. 44; Wassermann 70 y sigs.; H. Guillemin, *Lamartine en 1848,* págs. 35-7; Guillemin, *La Tragédie,* págs. 126-39, 176-6 (Lamartine y Blanqui); delegación: Ménard 68-71; Stern II, 216, 221, 225-8; Garnier-Pagès III, 374 y sigs., 382-2, 387; Gillemin, *Tragédie* 136-8.

pág. 411.—Efectos: Du Camp, *Souvenirs,* 137 y sigs.; Normanby 238 y sigs., 246; Lamartine II, 225-6; Guillemin, *Tragédie* 140-4; Bulletin núm. 5, 21 de marzo; Garnier-Pagès III, 393; Concesiones: Cahen, *Louis Blanc* 369; *Moniteur Universel* 29 de marzo.

págs. 411-416.—Antecedentes: Guillemin, *Tragédie* 176 y sigs.; Louis Blanc, *Histoire* 310 y sigs. Garnier-Pagès IV, 308-26, 341-7, 350-6; Guillemin, *Tragédie* 156 (elecciones de la Guardia Nacional); Wassermann 109 y sigs.; Stern II, 233-43; Angrand, *Cabet* 53 y sigs.

págs. 412-413.—Documento Taschereau: *Revue Rétrospective,* 31 de marzo, págs. 3-10; Wassermann 122; Molinier, *Blanqui* 42-3; M. Dommanget: *Un drame politique en 1848,* París 1948; J. F. Jeanjean: *Armand Barbès,* 1909, vol. I, págs. 159 y sigs.

págs. 413-414.—Ledru-Rollin: Garnier-Pagès IV, 344-5, 350-6; Stern II, 233-5; Wassermann 125; Guillemin, *Tragédie,* págs. 169-72, 174, 176 y sigs., 181-6; E. Thomas: *Ateliers Nationaux* (véase más adelante) 199 y sigs.; *Rappel:* Wassermann 129; Stern II, 338 y sigs.; Angrand, *Cabet,* 54-5; *Bulletin* 20 de abril; Stern II, 342-3.

págs. 414-416.—Efectos: Garnier-Pagès V, 14 (Barbès); Wassermann 132-5; Odilon Barrot, *Mémoires* II, 135; Guillemin, *Tragédie* 195 y sigs. (Proudhon); *Fête:* Guillemin, *ibíd.* 203-4; Garnier-Pagès V, 42-56; *Moniteur,* 21 de abril; *Bulletin de la République,* 22 de abril; Maxime Leroy, *op. cit.,* cap. II: *48 vue par Tocqueville, George Sand...*

pág. 415.—Blanqui: Wassermann 132-3, 145 (cita); Garnier-Pagès V, 13; Rouen: Wassermann 145-9.

págs. 415-416.—Carteles: Wassermann 149-50, 157; Stern III, 9; Garnier-Pagès V, 324-8; Commission d'Enquête II, 114-15; Wassermann 162 (cita).

págs. 416-419.—15 de mayo: Tocqueville, *Recollections* 114-15 (cita); Stern III, 30 y sigs.; Lamartine II, 420-47; Guillemin, *Tragédie* 231 y sigs.; Lucas, *Clubs,* 56-68, 208-22, 223-32; Bouton, *Profils;* Wassermann 171.

págs. 417-418.—En la Asamblea: Normanby I, 338-400; Ménard 99-125, caps. X-XI, XII, 104-6 (petición de Raspail), 107-11 (discurso de Blanqui); Stern III, 32-40.

págs. 418-419.—Barbès en el Hôtel de Ville: Wassermann 182-4; Stern III, 40-8, 49-52; Stern III, 57 (Proudhon); Commision d'Enquête II, 10 y sigs.; Tocqueville, *Recollections* 133-48; Guillemin, *Tragédie* 231-57; Tocqueville 138: "Fue entonces cuando vi aparecer en la tribuna a un hombre al que no había visto nunca, pero cuyo recuerdo me llena de horror y desagrado. Era de rostro pálido y descarnado, de labios blancos y de expresión enfermiza, perversa y repulsiva, con una palidez sucia: tenía todo el aspecto de un cadáver mohoso. No llevaba ropa blanca visible y se cubría con una extraña levita negra muy ceñida a su tronco flaco y macilento; parecía un habitante de las alcantarillas de las que acabara de salir. Se me dijo que era Blanqui."

CAPITULO 3: LA REVOLUCION SOCIAL MALOGRADA
(Págs. 420-435)

Las principales fuentes de este capítulo han sido:

THOMAS, Émile: *Histoire des Ateliers Nationaux,* dirigida por J. A. R. Marriot como vol. II de *The French Revolution of 1848 in its economic aspect* (vol. I: *Louis Blanc's Organisation du Travail),* Oxford 1913.

Procès-Verbaux Comité du Travail à l'Assemblée Constituante de 1848, publicado como núm. 1 de la Bibliothèque de la Révolution de 1848, París 1908.

BLANC, Louis: *La Révolution du Février au Luxembourg,* París 1849.

CAHEN, Georges: *Louis Blanc et la Commission du Luxembourg (1848),* en *Annales de l'École libre des Sciences Politiques,* vol. XII, págs. 187-225, 362-80, 459-81.

QUENTIN-BAUCHART, P.: *La Crise sociale de 1848,* París 1920.

MACKAY, C. Donald: *The National Workshops,* Cambridge, Mass. 1933.

SCHMIDT, Charles: *Des Ateliers Nationaux aux Barricades de Juin,* París 1948.

a) Actitudes ambiguas (págs. 420-425)

págs. 420-421.—Marche: Lamartine, *Histoire* I, 439 y sigs.; Quentin-Bauchart, *Crise* 162 y sigs.; MacKay, 9 y sigs.; Garnier-Pagès III, 47 y sigs, 52; Schmidt 9-13; *Moniteur,* febrero 25, 26 y 27.

pág. 421.—Ministerio del Progreso: Stern II, 43; Cahen 189; Garnier-Pagès III, 160-72; Chérest, *Marie,* 177 y sigs.; Louis Blanc, *Révolution... Luxembourg* (Textos); Schmidt 12-13; MacKay 14-19.

págs. 421-422.—Ateliers: Thomas, *Ateliers,* 19 y sigs, 27 y sigs., 35 y sigs.; MacKay 14; Chérest, *loc. cit.* 191; Garnier-Pagès III, 96, 268 y sigs.

págs. 422-423.—Luxembourg: Cahen 198-201; Garnier-Pagés V, 149 y sigs.; L. Blanc, *Luxembourg,* 14-25, 26-37, 60-78 (discursos de Blanc), 78-156 *(Exposé Général,* 26 de abril); Quentin-Bauchart, *Crise* 232 y sigs.

págs. 423-424.—Los Clubs y el problema social: Wassermann 84, 96-8, 149-50; Lucas 110-11 (Société des Droits de l'Homme); *Courrier français,* 25 de marzo; Proudhon escribe en el *Représentant du peuple* del 30 de abril sobre la *"mystification du suffrage universel": "tant que la révolution économique ne sera pas accomplie...* (la democracia continuará siendo)... *une mécanique agencée par les possédants pour conserver leur privilèges";* véase también Dolléans y Puech, *Proudhon et la Révolution,* 36 y sigs.

págs. 423-425.—Falloux I, 289, 296; Stern II, 355-6; Guillemin, *Tragédie* 83, 87, 92, 100; *Moniteur,* 25 de febrero (Lamartine).

b) La realidad desnuda (págs. 425-430)

pág. 425.—Efectos económicos: Stern II, 107-23; Garnier-Pagès III, 183 y sigs.; de la Gorce I, 170 y sigs.; *Aspects de la Crise et de la Dépression de l'économie française, 1846-51,* especialmente Labrousse, *Panoramas de la Crise,* págs. 111, xxiv.

pág. 425.—Finanzas: *Moniteur,* 26 de abril 1849, págs. 1550-1; Garnier-Pagès III, 200-2 y sigs.; Stern II, 108; Bolsa: Stern II, 115, 120; Guillemin, *Tragédie* 104; Garnier-Pagès IV, 2, 4-5.

págs. 426-427.—Medidas: Stern II, 118, 125 y sigs.; Garnier-Pagès IV, 51-5.

págs. 427-428.—Luxembourg: Cahen, 460-4, 369.

pág. 428.—*Ateliers:* Thomas 140 y sigs., 158; Chérest 195-206, 213 y sigs., 232 y sigs.; Garnier-Pagès IV, 121 y sigs.; Schmidt 14-17, 20-4, 24 (Marie), 25 (antisocialismo); MacKay 20-3.

pág. 429.—Club de los *Ateliers:* Lucas 41-6; Thomas 157; Tocqueville 79-80.

pág. 429.—Tocqueville 184; George Sand, *Souvenirs sur 1848,* pág. 126 en Guillemin, *Tragédie* 285, 162; *Revue des Deux Mondes,* 1º de mayo de 1848; Guillemin, *op. cit.* 192, 281 y sigs.

pág. 430.—Guillemin 299 (citas), 308 (Faucher); Du Camp, *Souvenirs*

229; Circourt I, 43; *Revue des Deux Mondes,* 1º de abril, 15 de abril, 1º de junio, 15 de junio 1848; MacKay 130.

c) Guerra de esclavos (págs. 430-435)

págs. 430-435.—*Procès-Verbaux du Comité du Travail* 3-4, 6-7; 12-14, 16-17, 18, 20, 27-8, 35-8, 42, 51-8; Falloux I, 328-40; MacKay, cap. V (hacia la disolución), 80-135; Guillemin, *Tragédie* 288-313; Schmidt 27-35; de la Gorce I, caps. VI-VII.
pág. 431.—Trélat: Schmidt 27.
págs. 431-432.—MacKay 83-9 (el informe perdido), 101-2; Thomas 199 y sigs., 242 y sigs., 247, 257 y sigs., 270-3, 278.
pág. 432.—MacKay 89-90; Thomas 284-92; MacKay 103-4 *(Ateliers,* Luxembourg), 126 (plan del banquete); Guillemin, *Tragédie* 333.
págs. 432-434.—Guillemin, *Lamartine* 73-6; Chérest, *Marie* 247; Guillemin, *Tragédie* 286, 307 (Goudchaux), 311 (Falloux); MacKay 112-13 (Marie, Falloux), 119 (censo), 127-8 (Goudchaux); Schmidt 33-4.
pág. 434.—Socialistas: Stern III, 196, 185 (estudiantes); Schmidt 33-4.
págs. 434-435.—Pujol: Stern III, 150 y sigs., 158; Tocqueville, *Recollections,* caps. IX-X, 160-97; Schmidt, 36-41.

CAPITULO 4: EL FRACASO DE LA REVOLUCION INTERNACIONAL
(Págs. 436-449)

Las principales fuentes sobre las que se basa este capítulo son:

Documents Diplomatiques du Gouvernement Provisoire et de la Commission Exécutive, T. I., Février-Avril 1848, dir. de ed. Pouthas, París 1953.
LAMARTINE, A. de: *Histoire de la Révolution,* 2 vols., Bruselas 1849.
Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der deutschen Konstituierenden Nationalversammlung, vol. II, Francfort a.M. 1848.
CIRCOURT, A. de: *Souvenirs d'une mission à Berlin en 1848,* París 1908.
QUENTIN-BAUCHART: *Lamartine et la politique étrangère de la Révolution de Février,* París 1913.
VALENTINE, Veit: *Geschichte der deutschen Revolution von 1848-49,* Berlín 1930-1.
NAMIER, Lewis: *1848—the Revolution of Intellectuals,* Londres 1946.
TERSEN, E.: *Le Gouvernement Provisoire et l'Europe,* París 1948.

a) La Revolución Internacional y el pararrayos (págs. 436-440)

pág. 436.—Guillemin, *Tragédie* 29 (pararrayos); Lamartine, *Histoire* II, 11-13, 22-3, 276, 24, 25 (citas); Normanby I, 132-8; Garnier-Pagès III, 98 y sigs., 225.
págs. 437-439.—El Manifiesto: Lamartine II, 34-41; Tersen 31-6; Garnier-Pagès III, 226-35; A. J. P. Taylor, *The Struggle for the Mastery of Europe,* Oxford 1954, 4 y sigs.
págs. 438-440.—Quentin-Bauchart, *Lamartine et la politique* 127, 134-5, 31-3; Namier, *1848,* 7 y sigs.

b) "La sangre de los franceses pertenece a Francia" (págs. 440-443)

pág. 440.—Garnier-Pagès IV, 250-89; Quentin- Bauchart 150-1 *(Réforme);* Tersen 37-54 (sobre los diversos y patéticos intentos de organizar legiones de liberación e iniciar movimientos nacionales de liberación); Lamartine II, 257 y sigs.
pág. 441.—Quentin-Bauchart 308-11.
pág. 442.—Quentin-Bauchart 331 y sigs.; Lamartine II, 262-3.

c) Nacionalismo darwinista y revolución universal (págs. 443-449)

págs. 443-446.—Garnier-Pagès VII, 177; Quentin-Bauchart 26, 150.
págs. 445-446.—Discurso de Jordan: *Stenographischer Bericht* (Asamblea de Francfort), I, 1184-8; Namier 83 y sigs., Veit Valentine II, 125.
págs. 445-449.—J. Droz: *Les Révolutions allemandes en 1848,* París 1955; R. A. Kann, *The Multinational Empire, Nationalism and national reform in the Habsburg Monarchy, 1848-1918,* Nueva York 1950; Ch. H. Pouthas, *Démocratie et Capitalisme, 1848-60,* París 1948; W. Mommsen, *Grösse und Versagen des deutschen Bürgertums, ein Beitrag zur Geschichte der Jahre 1848-49,* Stuttgart 1949; Rudolph Stadelmann: *Soziale und politische Geschichte der Revolution von 1848,* Munich 1948; L. Namier, *Vanished Supremacies,* 21-53.

EPILOGO
(Págs. 451-467)

1. DICTADURA BONAPARTISTA
(Págs. 451-460)

a) Caricatura del mesianismo político (págs. 451-456)

pág. 451.—Albert Guérard, *Napoléon* III, 57 y sigs., señala el fondo mesiánico. Un punto de vista demasiado utilitario es el de Th. Zeldin, *The Political System of Napoleon III,* Londres 1958; Lewis Namier, *Vanished Supremacies,* 54 y sigs.
pág. 452.—Cavaignac: de la Gorce I, 428-9, 464-8; Guérard 91; F. A. Simpson, *The Rise of Louis Napoleon* 275, 279, 280, 283, 286-7, 292.
págs. 453-455.—*Des Idées Napoléonniennes,* trad. inglesa, Londres 1840, 16-17, 21 n. 22; Guérard 127-8; *Idées* 25, 27 y sigs.

b) Suicidio democrático y violencia dictatorial (págs. 456-460)

págs. 456-457.—De la Gorce I, 446 y sigs., 450-3; F. A. Simpson I, *The Rise,* 298-9.
págs. 458-459.—F. A. Simpson II, *Louis Napoleon and the Recovery of France,* 18-22; Guérard 126 y sigs.
págs. 459-460.—Guérard 131 y sigs; Simpson, *Louis Napoleon,* 133 (proclamación).

3. REORIENTACION MARXISTA
(Págs. 463-467)

a) Modelo de una revolución y una dictadura proletarias (págs. 463-466)

págs. 463-466.—*Handbook of Marxism,* ed. dir. por E. Burns, Londres 1935, 60-71; Gustav Mayer, *Friedrich Engels* I, 362-7; Fr. Mehring, *Karl Marx,* trad. ing., Londres 1936, 202 y sigs.

b) Estrategia revolucionaria mundial y nacionalismo (págs. 466-467)

pág. 466.—Polendebatte: *Mega* VII, 136-7 (artículo del 7 de julio), 303 (20 de agosto) Mayer I, 308-9; sobre Polonia, también *Mega* VIII, 287-317.
págs. 466-467.—Praga: *Mega* VII, 68-70 (18 de junio); sobre Dinamarca: *Mega* VII, 346-55 (7 y 10 sept.).
pág. 467.—Carlos Marx y Federico Engels: *The Russian Menace to Europe,* colección de artículos dirigida por Paul W. Blackstock y Bert Hoselitz, pág. 67; Mayer I, 329; II, 43-7 (sobre Polonia); *Mega* VII, 429; 480 *(N. Rh. Z)* sobre los eslavos.

Fuentes adicionales:

BLOOM, S. F.: The World of Nations, a study of the national implications in the work of Karl Marx, Nueva York 1941.
MARX, Karl: *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* en vol. II de *Selected Works,* dir. de ed. V. Adoratsky, Nueva York 1939.
The Class struggles in France. Nueva York 1935.
CORNU, Auguste: *Karl Marx et la Révolution de 1848,* París 1948.

INDICE ALFABETICO

INDICE DE AUTORES Y MATERIAS



SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTA EDICIÓN
DE LA OBRA

MESIANISMO POLÍTICO

EL DÍA 20 DE MAYO DE 1969, EN LOS TALLERES DE FUENTES IMPRESORES, S. A. CENTENO 4-B, MÉXICO 13, D. F. LA TIRADA FUE DE 3,150 EJEMPLARES

Nº 1711